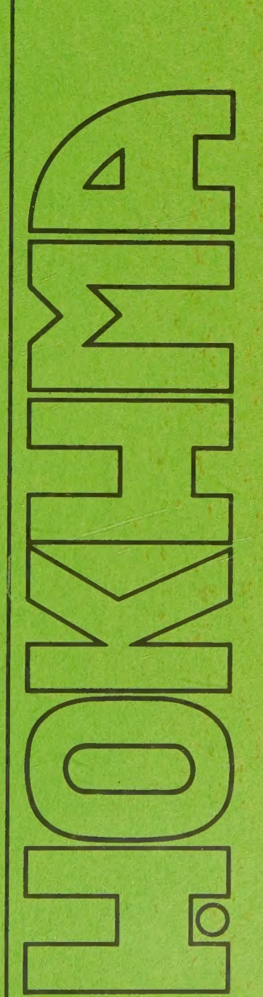
SOMMAIRE

N° 33

1986

Revue
de réflexion
théologique



RENSEIGNEMENTS

La revue HOKHMA publie trois numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant à un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 87	Suisse	France	Belgique
étudiants	25 Fr S	65 Fr F	430 Fr B
normal	31	80	500
soutien	100	300	1 300

PRIX DU NUMERO			
étudiants	9 Fr S	25 Fr F	180 Fr B
normal	11	30	230

POUR TOUT PAIEMENT VEUILLEZ INDIQUER LE MOTIF PRECIS.

Les demandes d'abonnement, le courrier et les paiements doivent être adressés aux pays respectifs des lecteurs :

SUISSE : REVUE THEOLOGIQUE HOKHMA
Case Postale 48 1315 LA SARRAZ
CCP 10-24712 HOKHMA

BELGIQUE : J.J. Hugé - Hokhma
107, rue de la Garenne
7658 WIERS
C.G.E.R. 001 1324462 03

FRANCE : Pierre Gardien
50, rue Louis-Blériot
COULOUNIEIX-CHAMIERS
24660 PERIGUEUX
CCP Bordeaux 5 102 56 V
(La mention HOKHMA ne doit pas figurer sur le libellé du chèque)

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse Suisse. La revue HOKHMA n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

ISSN 0379 - 7465

La Nouvelle Herméneutique

par A.C. Thiselton[1]
Doyen de St.John's College, Nottingham.

I. Buts et objet : Comment le texte peut-il parler aujourd'hui ?

1. L'approche du Nouveau Testament qui s'est fait connaître sous le nom de nouvelle herméneutique est très étroitement associée aux travaux d'Ernst Fuchs et de Gerhard Ebeling.[2] Ces deux auteurs insistent sur sa pertinence pratique pour le monde d'aujourd'hui. Comment le langage, particulièrement le langage de la Bible, peut-il toucher (**treffen**) l'auditeur moderne ?[3] Comment les mots peuvent-ils l'atteindre dans sa propre compréhension au point de devenir **ses** mots lorsqu'il les répète ? Comment la Parole de Dieu peut-elle devenir une parole vivante qui peut être entendue de façon nouvelle ?

Cette insistance sur l'application pour le présent plutôt que sur la recherche essentiellement historique et biblique est issue en partie des relations existant entre la nouvelle herméneutique et la pensée de Rudolf Bultmann,[4] mais aussi d'un souci pastoral profond et permanent.

---

[1] Cet article est la traduction d'un chapitre de l'ouvrage collectif **New Testament Interpretation**, sous la direction d'I.Howard Marshall et publié par The Paternoster Press, Exeter, Angleterre ((c) 1977, 1979, 1985), pages 308-333. Nous le publions avec l'aimable autorisation des Editeurs. La traduction est de Pascal Hickel avec le concours de plusieurs étudiants.

[2] Pour les objections concernant l'usage habituel de cette expression, cf. C.E. Braaten, « How New is the New Hermeneutic ? » in **Theology Today** 22 (1965) pp. 218-35, et J.D. Smart, **The Strange Silence of the Bible in the Church** (Londres, 1970), pp.37-8 ; de même contre James M. Robinson, « Braaten's Polemic. A Reply », in **Theology Today**, loc. cit., pp. 277-82.

[3] E. Fuchs, « Zur Frage nach dem historischen Jesus », in **Gesammelte Aufsätze II** (Tübingen 1960), pp. 411-14 et 418 ; cf. trad. angl. :**Studies of the Historical Jesus** (Londres 1964), pp. 196-8 et 202.

[4] E. Fuchs, **Hermeneutik** (Tübingen 1970[4]),p. 281 ; cf. R. Bultmann, **Essays Philosophical and Theological** (Londres 1955), p. 14. Cf. de plus E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 182, et R. Bultmann, **Foi et Compréhension, l'historicité de l'homme et de la révélation**, vol. 1, trad. A. Malet (Paris - Le Seuil 1970), pp. 599-626.

Fuchs et Ebeling ont tous deux été pasteurs pendant plusieurs années et se sont posé la question de la pertinence et de l'efficacité de la prédication chrétienne.

Pour Fuchs, la question centrale est la suivante : « Quelle est notre tâche, dans notre bureau, lorsque nous voulons ensuite prêcher le texte du haut de la chaire ? »[5]

Cependant, ce serait une erreur de conclure que cet intérêt pour la prédication n'est qu'un souci ecclésiastique ou homilétique. Ces deux auteurs sont très concernés par la position des non-croyants. La Parole de Dieu est capable de **créer** la foi, mais elle ne la présuppose pas en vue de sa propre intelligibilité. Ainsi Fuchs nous donne-t-il l'avertissement suivant : « La proclamation (de la Parole) perd son caractère quand elle anticipe (c'est-à-dire présuppose) la confession. »[6] Quant à Ebeling, il affirme hardiment ceci : « Le critère d'intelligibilité de notre prédication n'est pas le croyant mais le non-croyant. Car la Parole proclamée cherche à produire la foi, mais ne pose pas la foi comme nécessité préalable. »[7]

Toutefois, le problème est plus profond que cela. L'auditeur d'aujourd'hui, ou l'interprète, se trouve à la fin d'une longue tradition d'interprétation biblique ; une tradition qui a fini par façonner sa propre compréhension du texte biblique et sa propre attitude à son égard. Son attitude peut être positive ou négative, et ses postulats de base peuvent tout aussi bien être inconscients.[8] On interprète donc aujourd'hui le Nouveau Testament à l'intérieur d'un système particulier de références qui peut être tout à fait différent de celui dans lequel le texte s'adressait à ses premiers auditeurs. Ainsi donc **répéter** simplement les mots tels que nous les trouvons dans le Nouveau Testament pourrait bien revenir à dire quelque chose de différent de ce que le texte disait à l'origine. Et même si cela ne change pas radicalement ce qui a été dit, c'est peut-être n'exprimer « rien d'autre qu'une simple tradition, une simple forme de discours, une relique du langage du passé ».[9] Car jamais auparavant, de l'avis d'Ebeling, il n'y a eu un abîme si profond entre la tradition linguistique de la Bible et le langage d'aujourd'hui.[10]

---

[5] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p.8.

[6] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p.30 ; cf. « Zum hermeneutischen Problem in der Theologie » in **Gesammelte Aufsätze I** (Tübingen 1959), pp. 9-10.

[7] G. Ebeling, Die « nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe » in **Wort und Glaube**, 2. Auf., Tübingen 1962, pp. 90 ss.

[8] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition** (trad. angl. Londres 1968) pp. 11-31, et en particulier pp. 26-28.

[9] G. Ebeling, **God and Word** (Philadelphia 1967), p. 3 ; cf. pp. 8-9.

[10] Ibid., p. 4.

Il nous faut ici rejeter deux critiques injustifiées. En premier lieu, certains pourraient croire que la solution de ce problème consiste simplement à faire appel à l'action du Saint-Esprit. Fuchs et Ebeling sont tout à fait conscients du rôle du Saint-Esprit dans la communication de la Parole de Dieu ; mais ils remarquent très justement que les problèmes de compréhension et d'intelligibilité ne peuvent être court-circuités par un appel prématuré de ce type.[11] Le Nouveau Testament exige une traduction herméneutique tout autant qu'une traduction linguistique.

En second lieu, Fuchs et Ebeling ne sous-estiment aucunement le fait que le Nouveau Testament puisse s'interpréter lui-même et créer de l'espace pour sa compréhension. Ebeling insiste sur le fait que l'herméneutique « ne consiste qu'à écarter des obstacles pour laisser la parole accomplir sa propre fonction herméneutique ».[12] « L'Ecriture Sainte », comme le dit Luther, « est **sui ipsius interpres** ».[13] L'« unique pont » vers le présent est « La Parole seule ».[14] Fuchs souligne de la même manière l'importance d'Hébreux 4,12-13 (« Vivante, en effet, est la Parole de Dieu, énergique et plus tranchante qu'aucun glaive à double tranchant ») pour le temps présent.[15] En effet, comme nous le verrons, il est essentiel pour Fuchs que le Nouveau Testament lui-même entraîne des changements dans les situations, aussi bien que dans les prises de position pré-conscientes de l'homme. Le langage de Jésus « vise l'individu et le saisit au plus profond ».[16] « C'est le texte lui-même qui vit ».[17]

La question-clé pour la nouvelle herméneutique est de savoir comment le Nouveau Testament peut nous parler **de manière nouvelle** ? Répéter le texte littéralement n'est pas une **garantie** qu'il « parlera » à l'auditeur moderne. Il lui serait possible d'en comprendre chacun des mots, sans toutefois comprendre ce qui a été dit. Disons-le dans les termes de Wolfhart Pannenberg : « Dans une situation qui a changé, les phrases traditionnelles, même récitées littéralement, ne signifient pas la même chose que ce qu'elles ont signifié au moment de leur première

---

[11] E. Fuchs, « Proclamation and Speech-Event », in **Theology Today** (1962), p. 354 ; et G. Ebeling, **Theologie et Proclamation**, tr. R. Delorenzi et L. Giard, Paris, Seuil 1972, pp. 50-52 et pp. 142-144.

[12] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, pp. 333-335.

[13] Ibid., p. 320.

[14] Ibid., p. 22.

[15] E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 92.

[16] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 35.

[17] Ibid., p. 193.

formulation. »[18] Ce qui fait dire à Ebeling : « On ne peut dire la **même parole** à une autre époque que si on la dit différemment. »[19]

Tout en affirmant la validité de ce point, nous pourrions souhaiter faire quelques réserves sur le rôle unique et l'importance normative en **théologie** de la formulation originale. Fuchs et Ebeling ont sans doute cerné le problème plus clairement que Bultmann qui posait les mêmes questions dans son programme de démythologisation.[20] C'est en partie en relation avec ce problème que ces deux auteurs insistent sur la nécessité d'une étude historico-critique du Nouveau Testament.[21] En même temps, deux considérations au moins viennent appuyer leurs affirmations sur l'inadéquation de la simple répétition du texte du point de vue de **l'herméneutique**. Premièrement, nous venons de voir que le littéralisme peut être l'ennemi d'une communication fidèle au moment de la traduction d'un langage dans un autre. « Mettre un texte dans un autre langage signifie le repenser complètement ».[22] Deuxièmement, nous reconnaissons tacitement ce principe chaque fois que nous soulignons l'importance de la prédication. Le prédicateur « traduit » le texte en le plaçant au point de rencontre avec l'auditeur ; à partir de là, le texte va parler d'une manière nouvelle dans l'univers de l'auditeur et dans son propre langage.[23] **Toute** interprétation fidèle du Nouveau Testament requiert une telle procédure herméneutique. Car « la révéla-

---

[18] W. Pannenberg, **Grundfragen systematischer Theologie** (vol. 1. 1970), p. 17 ; trad. angl. **Basic Question in Theology 1** (Londres 1970), p. 9.

[19] G. Ebeling, « Time and Word », in J.M. Robinson (éd.). **The Future of our Religious Past : Essays in Honour of Rudolf Bultmann** (Londres 1971), p. 265 (traduction de « Zeit und Geschichte », 1964), (c'est nous qui soulignons). Cf. de plus, W.G. Doty, **Contemporary New Testament Interpretation** (Englewood Cliffs, N.J., 1972), pp. 34-7.

[20] James D.G. Dunn « Demythologizing -The problem of myth in the New Testament » in **New Testament Interpretation**, pages 285-307, cf. Jan Henderson, **Myth in the New Testament** (Londres 1952), p. 31, et A.C. Thiselton, « Myth, Mythology », in **The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible** (Grand Papids 1975), vol. 4. pp. 333-343.

[21] G. Ebeling, « Die Bedeutung der Historisch-Kritischen Methode für die Protestantische Theologie und Kirche », in **Wort und Glaube**, chap. 1, pp. 1-49 ; et E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 159-66, et particulièrement **Studies of the Historical Jesus**, pp. 95-108.

[22] G. Ebeling, **The Nature of Faith** (trad. angl. Londres 1961), p. 188.

[23] E. Fuchs, « Translation and Proclamation », in **Studies of the Historical Jesus**, pp. 191-206 ; cf. **Hermeneutik**, pp. 249-56, et **Marburger Hermeneutik** (Tübingen 1968), pp. 2-4. L'approche de Fuchs se rapporte à celle de Manfred Mezger, « Preparation for Preaching : the Route from Exegesis to Proclamation », in R.W. Funk (éd.) J.Th.Ch. 2, **Translating Theology into the Modern Age** (Tübingen 1965), pp. 159-79, en particulier p. 166.

tion de Dieu a simplement consisté en ceci : Dieu, dans la grâce et le jugement, a laissé les hommes énoncer les problèmes de Dieu **dans leur langage** ».[24]

2. Comment le texte du Nouveau Testament peut-il alors nous parler d'une manière nouvelle ? Nous ferons quatre séries de remarques pour pouvoir donner une réponse positive à cette question : chacune d'entre elles tourne autour d'une opposition.

a) Fuchs et Ebeling **opposent les problèmes concernant les mots (pluriel) au problème concernant la parole (singulier ; words/word)**. Ebeling regrette que trop souvent la prédication résonne aujourd'hui comme un langage tout à fait étranger.[25] Mais il ajoute ceci : « Nous n'avons pas besoin d'insister sur ce point : le problème est trop grave pour être réglé en prenant simplement des termes du jargon moderne qui passent pour être le stock de mots du prédicateur. Il ne s'agit pas de comprendre des mots isolés, mais de comprendre la Parole elle-même. Il ne s'agit pas de chercher de nouveaux sens du discours, mais une nouvelle manière de formuler le discours.[26] Une simple paraphrase du Nouveau Testament ne résout pas le problème. Il s'agit bien plutôt que la « Parole elle-même soit formulée » (**das zur-Sprache-Kommen der Sprache selbst**), au sens technique que cette expression a prise dans les écrits philosophiques de Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer.[27]

b) Dans les écrits de Fuchs et d'Ebeling, l'herméneutique s'applique à la « théorie de la compréhension » et **elle ne doit pas être réduite à un ensemble de règles**.[28] En effet, elle concerne toute la question de savoir comment un homme en vient à **comprendre** ; c'est pourquoi Ebeling affirme ceci : « A présent, l'herméneutique prend la place de la théorie épistémologique classique ».[29] C'est la raison pour laquelle l'herméneutique « ne peut pas être séparée de la philosophie ».[30] De même, pour Fuchs, la question centrale de l'herméneutique

---

[24] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem » in **Studies of the Historical Jesus**, pp. 135-6. (Fuchs souligne la plus grande partie du paragraphe).

[25] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 15 ; cf. **Introduction to a Theological Theory of Language** (Londres 1973), pp. 15-80.

[26] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 16 ; cf. **God an Word**, pp. 2-3, et E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **Loc. cit.**, p. 125.

[27] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik** (Tübingen 1965²), p. 360 (trad. française = **Vérité et Méthode**, Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, (Paris, Seuil 1976²) p. 345-46).

[28] G. Ebeling, « Wort Gottes und Hermeneutik », in **Wort und Glaube**, pp. 319 ss.

[29] Ibid., p. 328.

[30] Ibid. ; cf. **The Word of God and Tradition**, p. 9. Préface de l'auteur à la traduction anglaise.

est la suivante : « Comment est-il possible que je comprenne ? »[31] Toutefois, ces deux auteurs ne sont pas intéressés que par la théorie, mais aussi par la pratique : comment mettre en route le processus de compréhension ? Fuchs propose une comparaison. Il est possible d'un côté d'avoir une compréhension toute théorique du mot « chat » par une réflexion cognitive. D'un autre côté, nous pourrons avoir une compréhension pratique et pré-conceptuelle du mot « chat » en plaçant très concrètement une souris devant un certain chat. La souris est « le principe herméneutique » qui donne au chat l'occasion de montrer par lui-même ce qu'il est.[32] Dans ce sens, la critique biblique, et même les règles herméneutiques traditionnelles, « ne **produisent** pas la compréhension, mais seulement les conditions préalables de la compréhension.[33]

Certes, il ne serait pas entièrement faux de dire que cette distinction remonte dans son principe à Schleiermacher. Heinz Kimmerle, dont les recherches sur les premiers écrits de Schleiermacher sont tellement importantes pour la nouvelle herméneutique, nous éclaire à ce sujet : « L'œuvre de Schleiermacher constitue un tournant important dans l'histoire de l'herméneutique. Jusqu'à lui, l'herméneutique était supposée supporter, rendre sûre et clarifier une compréhension **déjà acceptée** (de la Bible en tant qu'herméneutique théologique ; des écrits classiques en tant qu'herméneutique philologique). Dans la pensée de Schleiermacher, l'herméneutique accomplit une fonction qualitativement différente : en tout premier lieu, **elle rend la compréhension possible** , et elle **déclenche** délibérément **la compréhension** dans chaque cas particulier ».[34] Ceci nous amène donc à une autre caractéristique essentielle de la nouvelle herméneutique. Il ne s'agit pas simplement d'appuyer ou de corroborer une lecture déjà **existante** du texte du Nouveau Testament, mais d'amener l'auditeur ou l'interprète au-delà de ses limites de manière à ce que le texte s'adresse à lui et le juge **d'une manière nouvelle**. Ce principe fondamental apparaît bien plus clairement en relation avec Hans-Georg Gadamer et l'arrière-plan philosophique plus large.

c) La question « comment susciter la compréhension ? » nous amène au concept d'« **Einverständnis** », essentiel pour Fuchs.[35] On

---

[31] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 136.

[32] E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 109-10 (« die Maus das hermeneutische Prinzip für das Verständnis der Katze zu sein... »).

[33] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition**, p. 17.

[34] H. Kimmerle, « Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics », in R.W. Funk (éd), J.Th. Ch. 4 **History and Hermeneutic**, p. 107 (nous soulignons) ; cf. pp. 107-121.

[35] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, pp. 171-81 et 239-43.

traduit souvent **Einverständnis** par « compréhension commune », « compréhension mutuelle » ou « accord », et on trouve même dans une étude le mot « empathie ». Fuchs illustre cette idée en faisant référence au langage parlé dans une maison. Les membres d'une famille unie qui vivent sous un seul et même toit ont des expériences, des attitudes et des présupposés communs. Ils ont par conséquent un langage commun. Un seul mot ou un seul geste suffit à entraîner tout un ensemble d'événements parce que la communication fonctionne sur la base d'une compréhension commune. « A la maison, on ne parle pas pour que l'autre comprenne, mais parce que l'autre comprend ».[36] Le problème de la compréhension d'un langage, c'est-à-dire « s'approprier » son contenu, « ne consiste pas à apprendre de nouveaux mots - on apprend à parler par sa mère ».[37] Cette notion d'**Einverständnis** est si importante pour Fuchs que, dans la préface de la quatrième édition de son ouvrage « **Hermeneutik** », il souligne que « toute compréhension est fondée sur la notion d'**Einverständnis** » ; et dans une étude plus récente, il résume ainsi son idée centrale : « L'ouvrage **Hermeneutik** est une tentative de ramener le problème herméneutique à la dimension du langage à l'aide du phénomène d'« empathie » (**des Phänomens des Einverständnisses**) considéré comme le fondement de toute compréhension ».[38]

Jésus a établi une compréhension commune avec ses auditeurs, particulièrement par le langage des paraboles. Ou plus exactement, les paraboles ont effectivement communiqué quelque chose de réel parce qu'elles se situaient au niveau de cette compréhension commune qu'elles ont ensuite étendue et refaçonnée.[39] La tâche de l'herméneutique aujourd'hui, c'est de recréer cet univers commun de compréhension qui est la base nécessaire d'une communication efficace du langage et de l'appropriation de son contenu. Une telle tâche cependant est en opposition absolue avec un simple échange de langage cognitif et conscient. Comme la catégorie du « monde » chez Heidegger, elle relève du domaine pré-conceptuel. « C'est un phénomène qui n'est ni subjectif, ni objectif, mais les deux à la fois, car le monde est premier et les comprend tous deux ».[40] Ainsi, pour Fuchs comme pour Gada-

---

[36] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 124 ; cf. **Marburger Hermeneutik**, p. 176.

[37] E. Fuchs « Das Hermeneutische Problem » in E. Dinkler (éd.), **Zeit und Geschichte**, p. 357.

[38] Ibid. p. 360, cf. **Hermeneutik**, p. 136.

[39] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 126 ; « Proclamation and Speech-Event », **loc. cit.**, pp. 347-51 ; **Hermeneutik**, pp. 219-30 ; **Studies of the Historical Jesus**, pp. 97-9 et 130-66 ; et **Marburger Hermeneutik**, pp. 231-2. La discussion au sujet des paraboles est abordée plus loin.

[40] Richard E. Palmer, **Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer** (Evanston 1969), p. 139.

mer, c'est d'abord un phénomène « linguistique » qui reflète comment les hommes ont pu s'accommoder entre eux et avec leur univers.[41]

d) Fuchs et Ebeling considèrent que le langage est bien plus qu'un simple moyen d'information. Ebeling écrit ceci : « Nous ne saisissons pas le sens profond des mots en cherchant à savoir ce qu'ils contiennent, mais en cherchant à savoir l'effet qu'ils produisent, les choses qu'ils suscitent... ».[42] Si l'on prend la terminologie de J.L. Austin, Fuchs et Ebeling sont plus intéressés par la fonction **performative** du langage, dans laquelle « l'aboutissement de ce qui est exprimé est la réalisation d'une action ».[43] D'après Ebeling, la Parole de Dieu produit « un événement dans lequel Dieu lui-même se communique... Pour Dieu, la parole et l'acte sont un : sa Parole est le moyen de son action ».[44] Ainsi, la Parole de Jésus ne donne pas simplement des informations sur des situations diverses. Son discours est un appel ou un engagement.[45] Il promet, demande ou donne.[46] En réalité, il y a une grande différence entre **faire** une promesse et **parler** de promesses, entre apporter un cadeau ou parler de cadeaux. Une des deux choses est action, l'autre est simple parole.

Dans la terminologie de Fuchs, le langage qui fait effectivement advenir la réalité est un « langage-événement » (**Sprachereignis**), alors qu'Ebeling utilise le terme de « parole-événement » (**Wortgeschehen**) à peu près de la même manière.[47] Fuchs nous donne le commentaire

---

[41] Ce point est élucidé plus loin, mais pour une introduction à cet aspect de la pensée de Fuchs, cf. Paul J. Achtemeier, **An Introduction to the New Hermeneutic** (Philadelphia 1969), pp. 91-100.

[42] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 187.

[43] J.L. Austin, **How to do Things with Words**, (Oxford 1962) p. 6 ; cf. Philosophical Papers (Oxford 1961), pp. 220-39. Cf. en outre A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event : Some Comments on Fuchs's Hermeneutics in the Light of Linguistic Philosophy » in **Scottish Journal of Theology** 23 (1970), pp. 437-68, particulièrement 438-9 ; R.W. Funk, **Language, Hermeneutic and Word of God** (New York 1966), pp. 26-8 ; J.M.Robinson, « The Parables as God Happening » in F.T. Trotter (éd.) **Jesus and the Historian** (Philadelphia 1968), p. 142 ; et W.G. Doty, **op. cit.** pp. 39-43.

[44] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, pp. 87 et 90.

[45] E. Fuchs, **Zur Frage nach dem Historischen Jesus**, pp. 291 et 293 (cf. **Studies of the Historical Jesus**, pp. 94 et 95).

[46] E. Fuchs, **op. cit.**, pp. 288 et 291 ; 224, 226 et 347 (anglais, pp. 91, 93 ; 36 et 38 ; 141).

[47] Cf. E. Fuchs, **Zum hermeneutischen Problem in der Theologie**, pp. 281-305 ; **Marburger Hermeneutik**, pp. 243-5, et **Studies of the Historical Jesus**, pp. 196-212 ; et G. Ebeling, **Wort und Glaube**, pp. 340 ss., et **Theologie et Proclamation**, pp. 37 s. Concernant la terminologie différente de Fuchs et d'Ebeling, James Robinson explique que « **Sprachereignis** and **Wortgeschehen** are synonyms... The choice depends on which Bultmannian term serves as the point of departure, **Heilsereignis** or **Heilsgeschehen** ». (**New Frontiers in Theology, 2 : The New Hermeneutic**, p. 57).

suivant : « Le véritable langage-événement, un cadeau par exemple, met nos pensées en mouvement, mais il n'est pas pensée lui-même. L'harmonie immédiate entre ce qui est dit et ce qui est saisi n'est pas le résultat d'un processus de pensée ; elle se situe préalablement, en tant qu'événement... La parole ‹ regagne son chez-soi › ».[48] Prenons un exemple : si j'appelle quelqu'un « frère » de façon performative, cela veut dire concrètement que je l'admets dans une relation fraternelle au sein de la communauté.[49] En ce sens, quand la Parole de Dieu interpelle ses auditeurs de manière nouvelle, elle n'est plus simplement un objet d'investigation aux mains de celui qui l'interprète. Fuchs en conclut ceci : « Le texte n'est plus simplement le serviteur qui transmet des éléments kérygmatiques, mais plutôt un maître qui nous conduit dans le langage-contexte de notre existence ».[50] Il est devenu un langage-événement.

II. Sujet et objet : La compréhension comme expérience

Deux autres principes se dégagent à présent de ce qui vient d'être dit. Le premier concerne l'expérience de celui qui interprète le texte, ou sa subjectivité. Ebeling écrit la chose suivante : « Les mots ne produisent la compréhension qu'en faisant référence à l'expérience et en conduisant à l'expérience. Ce n'est que là où il y a déjà eu parole que la parole pourra exister. Ce n'est que là où existe une compréhension préalable que peut exister la compréhension. Seul un homme déjà intéressé par le sujet traité peut être intéressé par lui ».[51] Cela est certainement vrai pour un texte traitant d'histoire : « Il est impossible de comprendre l'histoire sans un point de vue et une perspective ».[52] Ainsi, il existe des liens entre la nouvelle herméneutique et le thème bultmannien de la **pré-compréhension**.

Le second principe concerne le sens de la relation entre celui qui interprète le texte et le texte lui-même. Dans l'herméneutique traditionnelle, l'interprète, en tant que sujet qui a la connaissance, étudie le texte avec soin, procède à des recherches, le texte étant considéré comme

---

[48] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 196 (Allemand, p. 411).

[49] Ibid.

[50] Ibid., p. 211.

[51] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 337.

[52] G. Ebeling, **The Word of God and Tradition**, p. 18 ; cf. E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 103-26.

objet de connaissance. Celui qui interprète le texte est le sujet actif ; le texte est objet passif. C'est parce que l'on considère la théologie comme « reine des sciences » que l'on encourage une approche de ce type. Mais cela repose sur un modèle épistémologique particulier dont on trouve l'exemple dans la philosophie de Descartes. Si on considère la compréhension comme expérience plutôt que comme connaissance, on peut proposer une autre approche. James Robinson en offre un commentaire lumineux. « Dans la nouvelle herméneutique, le sens de la relation traditionnelle entre sujet et objet, dans laquelle le sujet interroge l'objet... a été renversé de façon significative. Car maintenant, c'est l'objet -que l'on devrait appeler désormais sujet - qui met le sujet en question ».[53] Ce qui fait écrire à Fuchs : « **C'est nous-mêmes que la vérité a pour objets** ».[54] Ou de façon plus frappante encore : « Les textes doivent nous traduire avant que nous puissions les traduire ».[55]

1. Langage et pré-compréhension :

Il est bien connu que Rudolph Bultmann, parmi d'autres, a rejeté l'idée selon laquelle celui qui interprète le texte peut « comprendre » le Nouveau Testament indépendamment de ses propres préalables. On ne peut pas, par exemple, comprendre un texte sur l'histoire économique sans avoir déjà quelques idées de ce que sont une société et une économie.[56] Dans ce sens, Bultmann insiste avec justesse sur ce point : « **Il ne peut pas y avoir d'exégèse sans présupposition**. La compréhension historique présuppose toujours **un rapport de l'interprète à la chose exprimée**... dans les textes ».[57] « Vouloir que l'interprète fasse taire sa subjectivité... afin d'arriver à une connaissance objective est donc la plus impensable des absurdités ».[58] « La pré-compréhension », ou relation vitale au sujet du texte implique non un préjugé, mais une manière de faire surgir les questions.[59]

---

[53] J.M. Robinson, **New Frontiers in Theology 2 : The New Hermeneutic**, pp. 23-4.

[54] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 143 (c'est lui qui souligne).

[55] E. Fuchs « The Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 277, (« die Texte zuvor uns übersetzen müssen bevor wie sie übersetzen können », in E. Dinkler, **op. cit.**, p. 365. Cf. G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 347.

[56] R. Bultmann, « Une exegèse sans presupposition est-elle possible ?» in **Foi et Compréhension**, vol. 2, pp. 167-175. Cf. aussi R. Bultmann, « Le problème de l'hermeneutique », in **Foi et Compréhension**, vol. 1, p. 599-626.

[57] R. Bultmann, in **Foi et Compréhension**, vol. 2, pp. 168-9 et p. 172 (c'est lui qui souligne).

[58] R. Bultmann, « Le problème de l'herméneutique », **loc. cit.**, vol. 1, p. 619.

[59] Cf. R. Bultmann, **loc. cit.**, vol. 2, p. 172.

Il ne faut pas rejeter ce principe simplement à cause des liens particuliers qu'il a avec d'autres affirmations faites par Bultmann dans son programme de démythologisation. D'autres savants plus modérés que lui, tels que Bernard Lonergan et James D. Smart ont donné des arguments semblables.[60] Lonergan a raison d'affirmer que « le principe de la tête vide repose sur un intuitionnisme naïf... Ce principe... commande à l'interprète d'oublier sa propre façon de voir, de regarder au-delà de lui-même et de laisser l'auteur s'interpréter lui-même. En fait, qu'y a-t-il au-delà de lui-même ? Il n'y a qu'une série de signes. Tout ce qui viendrait en plus d'une réémission des mêmes signes et dans le même ordre ne peut être que le fait de l'expérience, de l'intelligence et du jugement de celui qui interprète le texte. Moins cette expérience est grande, moins l'intelligence est cultivée, moins le jugement est formé et plus il est vraisemblable que l'interprète attribue à l'auteur une opinion que l'auteur n'a jamais eue ».[61]

A ce propos, Bultmann et la nouvelle herméneutique se réfèrent à Wilhelm Dilthey, et même au-delà, à Friedrich Schleiermacher.[62] La pensée de Schleiermacher après 1819 et la pensée de ses premiers écrits, telle qu'elle a été redécouverte par Heinz Kimmerle, sont toutes deux pertinentes à bien des égards pour la nouvelle herméneutique. A première vue, le concept central de Fuchs, l'**Einverständnis**, semble remonter aux derniers ouvrages de Schleiermacher où il insiste sur le fait que l'interprète moderne doit se rendre lui-même contemporain de l'auteur d'un texte en essayant, par l'imagination, de re-vivre ses expériences. Si nous adoptons plutôt la traduction d'**Einverständnis** par « empathie », nous nous rapprochons fort de Schleiermacher : partager les espérances et les craintes, les désirs et les desseins de l'auteur par une imagination artistique et en harmonie avec lui.

Cependant, nous avons vu que, chez Fuchs, « la compréhension réciproque » agit à un niveau pré-conscient. Ce n'est pas principalement, (l'est-ce même un tant soit peu ?), une question de psychologie, comme dans la dernière phase de la pensée de Schleiermacher. Avec Manfred Mezger, Fuchs pense que cette approche psychologique repose sur l'individualité existentielle du « Je » qu'est chaque interprète particulier.[63] C'est pourquoi Mezger affirme que nous devons trouver « la place

---

[60] Cf. B.J.F. Lonergan, **Methods in Theology** (Londres 1972), pp. 156-8 (cf. 153-266) ; et J.D. Smart, **The Interpretation of Scripture** (Londres 1961), pp. 37-44.

[61] B.J.F. Lonergan, **op. cit.**, p. 157. A.C. Thiselton, « The Use of Philosophical Categories in New Testament Hermeneutics », in **The Churchmann** 87 (1973), pp. 87-100.

[62] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 94-96 (cf. Schleiermacher, **Hermeneutik und Kritik**, édité par F. Lucke, p. 29).

[63] E. Fuchs, **Hermeneutik**, p. 281 (c'est nous qui soulignons).

nouvelle à laquelle ce texte nous rencontre, sans que cela soit au détriment de son individualité historique. Par un raccourci, je me mets dans la peau de Moïse et de Paul pour écouter : c'est un procédé populaire, mais ce n'est pas satisfaisant, car je ne serai jamais ni l'un ni l'autre » (c'est-à-dire ni Moïse ni Paul).[64] Mezger ajoute que le moyen de résoudre le problème « n'est pas de traiter chaque détail avec indifférence ni d'effacer l'individualité du texte, mais de prendre conscience du degré d'implication (**Betroffenheit**) qui est le même pour eux et pour moi, mais qui est décrit d'une manière particulière dans chaque cas ».[65] Il cite ensuite l'avertissement solennel de Fuchs : « Les auditeurs modernes ne sont pas les mêmes personnes que celles à qui l'Evangile a été proclamé en premier » ; bien qu'on puisse aujourd'hui « s'approprier » leur situation concrète, lorsque nous traduisons le texte avec précision.[66]

Cependant, dans les premiers écrits de Schleiermacher, Kimmerle a montré que l'herméneutique est plus centrée sur le langage, et moins orientée vers la psychologie. Comprendre est un **art**, car l'expression propre à un auteur particulier doit être comprise « à la lumière de la communauté linguistique plus large, plus universelle dans laquelle... se trouve... l'individu ».[67] Les « règles » ne remplissent qu'une fonction négative : prévenir les fausses interprétations. Même d'un point de vue purement linguistique, la subjectivité de l'interprète a un rôle positif à jouer. Ce que nous comprenons prend forme de soi-même selon certaines unités constituées de parties. Pour comprendre un échantillon de langage, il nous faut comprendre les mots pour pouvoir comprendre la phrase ; mais notre compréhension de la puissance des mots pris séparément dépend de notre compréhension de toute la phrase. Il faut pourtant élargir ce principe. Notre compréhension de la phrase contribue à notre compréhension du paragraphe, du chapitre, de l'auteur dans son ensemble ; mais cette compréhension de toute l'œuvre va à son tour étendre et modifier notre compréhension de la phrase.

Ce principe ouvre la voie à l'herméneutique de Heidegger et de Gadamer, comme à celle de Fuchs et d'Ebeling : il est en fait équivalent à une formulation préliminaire de la théorie du cercle herméneutique.[68]

---

[64] M. Mezger, « Preparation for Preaching : The Route from Exegesis to Proclamation », **loc. cit.**, p. 166 (cf. J.M. Robinson, **op. cit.** p. 59).

[65] Ibid.

[66] Ibid., pp. 166-7.

[67] H. Kimmerle, « Hermeneutical Theory or Ontological Hermeneutics » **loc. cit.**, p. 109.

[68] Cf. Martin Heidegger, **Introduction à la Métaphysique**, (Paris, PUF 1958) p. 127 ss. (angl. **An Introduction to Metaphysics** (New Haven 1959) Anchor ed. 1961, pp. 123-38).

Cela brise l'illusion qui nous fait croire que la compréhension d'un texte pourrait être purement scientifique, comme Dilthey le soulignera plus tard. Richard Palmer le constate par ailleurs : « D'une certaine façon apparaît une sorte ‹ d'imprévu › dans le cercle herméneutique, et nous comprenons le tout et les parties ensemble. Schleiermacher avait laissé de la place pour un tel facteur dans sa manière de voir la compréhension : matière en partie comparative et en partie intuitive et divinatoire ».[69] Tout en continuant de commenter Schleiermacher, mais en rapport évident avec la notion d'**Einverständnis** que l'on trouve chez Fuchs, Palmer ajoute ceci : « Le cercle herméneutique suggère un domaine de compréhension commune. Puisque la communication est un dialogue, celui qui parle et celui qui écoute forment dès le départ une communauté de compréhension. Ceci semble porter en soi une autre contradiction : ce qu'il faut comprendre doit presque être déjà connu. Mais n'est-ce pas le cas ? N'est-il pas vain de parler d'amour à quelqu'un qui n'a pas connu l'amour...? »[70] Ainsi, nous revenons au commentaire d'Ebeling : « Les mots produisent la compréhension en appelant à l'expérience et en conduisant à l'expérience. Ce n'est pas que là où est déjà la parole que la parole peut exister. Ce n'est que là où il y a déjà compréhension préalable que la compréhension peut avoir lieu ».[71]

Cela permet d'expliquer pourquoi la nouvelle herméneutique implique inévitablement des problèmes philosophiques.[72] Mais elle soulève aussi des questions théologiques. D'un côté, le Nouveau Testament ne peut être compris sans référence à l'expérience de celui qui l'interprète. Fuchs insiste d'ailleurs sur cela : « **C'est dans l'interaction entre le texte et la vie quotidienne que nous faisons l'expérience de la vérité du Nouveau Testament** ».[73] D'un autre côté, il pose des questions sur la relation entre l'exégèse et la théologie systématique. Car le contexte général d'une affirmation théologique, quelle qu'elle soit, n'est rien moins que l'Ecriture et l'histoire de son interprétation par la tradition. Pour parler de cette question en utilisant les termes de Heinrich Ott, disons que l'Ecriture comme un tout constitue « l'espace linguistique, ‹ l'univers du discours ›, le réseau linguistique de coordonnées dans lequel l'Eglise s'est toujours trouvée... Heidegger dit ceci : ‹ Chaque poète s'inspire d'un seul et unique poème... Aucun poème particulier,

---

[69] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 87.

[70] Ibid.

[71] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 337.

[72] Ibid., p. 332, 333.

[73] E. Fuchs « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 142, (c'est lui qui souligne).

ni même l'ensemble ne le dit tout entier. Néanmoins, chaque poème parle de l'ensemble de cet unique poème et le redit à chaque fois › ».[74]

2. L'interprète et le texte

Tout ce qui a été dit à propos de la subjectivité de celui qui interprète le texte, doit cependant être profondément nuancé par un second principe essentiel. Nous avons noté que, pour Fuchs, ce sont les textes qui doivent nous traduire avant que nous ne puissions les traduire, c'est la vérité qui fait de nous son objet. Il ne s'agit pas simplement que l'interprète, sujet actif, sonde le texte, objet passif. Il ne s'agit pas simplement que l'expérience présente éclaire le texte, mais que le texte éclaire l'expérience présente. Selon Ebeling, « **le texte... devient une aide herméneutique dans la compréhension de l'expérience présente** ».[75] Dans la même étude, il tient ce propos souvent cité (c'est lui qui souligne) : « **Le premier phénomène dans le domaine de la compréhension n'est pas la compréhension *du* langage, mais la compréhension *par* le langage** ».[76]

A cet égard, Ebeling, et particulièrement Gadamer, attirent notre attention sur un parallèle existant entre l'herméneutique théologique et l'herméneutique juridique.[77] Pour Gadamer, l'interprétation de textes légaux n'est pas simplement un cas particulier de l'herméneutique prise dans son ensemble, mais elle révèle plutôt toute l'ampleur du problème herméneutique. Celui qui interprète un texte de loi n'examine pas le texte comme un simple « objet » d'investigation historique. Le texte « s'adresse » à la situation du tribunal et l'interprète corrige sa propre pensée en fonction de celle du texte. Nos deux principes restent donc tous les deux pertinents. D'un côté, l'interprète a une compréhension propre de la loi et de la vie qui le conduit dans sa compréhension des anciens textes de loi ; d'un autre côté, cette compréhension préliminaire est à son tour modifiée et façonnée, lorsque les textes ont rendu leur verdict sur la situation présente. Même en dehors du tribunal, Ebeling pense que « celui qui ne participe par à la prise de décisions juridiques sera un piètre historien des lois ».[78] De la même manière pour Gada-

---

[74] H. Ott., « Systematic Theology and Exegesis », dans son article « What is Systematic Theology ? » in J.M. Robinson et J.B. Cobb Jr. (éditeurs) **New Frontiers in Theology : 1, The Later Heidegger and Theology** (New York 1963), pp. 86 et 87 ; cf. M. Heidegger, **Unterwegs zur Sprache** (Pfullingen, 1959, 1960²) pp. 37-8.

[75] G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 347 (c'est lui qui souligne).

[76] Ibid., p. 333.

[77] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, pp. 307-24, en particulier p. 311. (Trad. franç. pp. 290-310, en particulier p. 294) ; et G. Ebeling, **Wort und Glaube**, p. 346.

[78] G. Ebeling, **loc. cit.** (cf. note 28).

mer : « Comprendre le texte, c'est toujours commencer à l'appliquer ».[79]

Ces deux principes fonctionnent ensemble dans la manière dont Gadamer comprend le cercle hermeneutique. Nous venons de voir que, pour Schleiermacher et Heidegger, nous ne pouvons comprendre un ensemble qu'à la lumière de ses parties et que nous ne pouvons comprendre les parties qu'à la lumière de l'ensemble. Mais Heidegger, et plus encore Gadamer, nous font avancer d'un pas.[80] Le « cercle » du processus hermeneutique commence au moment où celui qui interprète le texte pose ses propres questions préalables au texte. Mais, parce que ses questions ne sont pas forcément les meilleures et les plus pertinentes, sa manière de comprendre le sujet du texte commencera par être limitée, provisoire et eventuellement déformée. Mais, à son tour, le texte va repondre a celui qui l'ecoute : il commence à l'interpréter, il éclaire sa propre situation et ses propres questions. Ses premières questions demandent alors une révision à la lumière du texte lui-même, et, en réponse à un questionnement plus pertinent, le texte lui-même parlera alors plus clairement et plus intelligiblement. Le processus continue, et cela conduit l'interprète à une compréhension de plus en plus profonde du texte.

Dans un livre paru en 1973, l'Américain Walter Wink développe sa propre conception de ce type d'approche.[81] Il critique les exégètes du Nouveau Testament parce qu'ils ne reussissent pas à interpréter le Nouveau Testament conformément à son propre but ; « ils n'interprètent pas les Ecritures de telle manière que le passé devienne vivant et éclaire notre present avec de nouvelles possibilités de transformations personnelles et sociales ».[82] Parce que l'un a délibérément cessé de s'impliquer activement, « le résultat des recherches bibliques académiques est d'une incroyable incapacité a s'occuper des vrais problèmes de ceux qui vivent aujourd'hui leur existence quotidienne ».[83] Les questions posées par l'exégete du Nouveau Testament ne sont pas celles posées par le texte, mais plus vraisemblablement celles destinées à capter l'attention des cercles académiques.[84] Les savants veulent réduire au silence leur propre subjectivité et se battent pour cette espèce de

---

[79] H.G. Gadamer, **op. cit.**, p. 291 ; pp. 290-95.

[80] H.G. Gadamer, **op. cit.**, pp. 250-90, en particulier 250-61 et 275-90. Cf. M. Heidegger, **l'Etre et le Temps**, (trad. franç. R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, 1964), pp. 184-191.

[81] W. Wink, **The Bible in Human Transformation : Toward a New Paradigm for Biblical Study** (Philadelphia 1973).

[82] Ibid., p. 2.

[83] Ibid., p. 6.

[84] Ibid., p. 10.

neutralité objective qui n'est pas seulement une illusion, mais qui exige aussi de « sacrifier les vraies questions auxquelles la Bible veut répondre ».[85]

D'ailleurs, ni Wink ni Fuchs ne plaident pour un arrêt des études critiques. Pour entendre le Nouveau Testament **parler pour lui-même**, et ne pas simplement répercuter ses idées personnelles ou la théologie de l'Eglise moderne, l'exégète doit encourager l'enquête critique, d'abord pour prendre de la **distance** par rapport à la manière dont la tradition de l'Eglise a enfermé le texte. Le texte doit être comme « ce qui se dresse contre nous » ;[86] c'est ainsi qu'il faut l'écouter. Ce n'est que lorsque cette prise de distance a été réalisée que peut apparaître une « fusion des horizons » de l'exégète et du texte.[87] Bien que Wink reconnaisse la nécessité d'un usage rigoureux de la critique biblique, son premier souci, comme celui de Fuchs, ce sont « les droits du texte ».[88]

Hans-Georg Gadamer tire des conclusions semblables. La théorie de Descartes sur la connaissance, selon laquelle l'homme, sujet actif, jette son regard sur le monde, objet passif, ne propose qu'**un seul** modèle possible pour l'appréhension de la vérité. Ce modèle est plus proche de la « méthode » des sciences que de l'art de la compréhension en herméneutique. Il y a toujours eu, en philosophie, une tradition qui a souligné les liens entre la compréhension et l'expérience. Vico, par exemple, avec sa sensibilité pour l'histoire, a rejeté l'intellectualisme étroit de la notion cartésienne de vérité, même dans la dernière partie de sa vie. Dans les temps anciens, l'idée grecque de « sagesse » signifiait à la fois compréhension pratique de la vie et theorie intellectuelle.[89] Plus tard, Shaftesbury a souligné le rôle de l'entendement, Reid le rôle du sens commun et Bergson celui de la pénétration intuitive des choses, comme de bons moyens par lesquels la vérité pouvait se réveler.[90] Il ne s'agit pas simplement de découvrir « des methodes » théoriques par lesquelles l'homme peut arriver à la vérité. Dans la veritable compréhension, c'est par le moyen de l'experience que l'homme est saisi **par** la vérité.[91] Il existe un modèle plus adequat que celui de Descartes : c'est celui de l'expérience de la vérité dans une œuvre d'art. En elle, il y a quelque chose de réel et de **créatif**. Nous ferons référence au commentaire de Gadamer sur cette question dans notre troisième partie.

---

[85] Ibid., p. 3.

[86] Ibid., p. 32.

[87] Ibid., p. 66.

[88] Ibid., p. 62.

[89] H.G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, pp. 17-18.

[90] Ibid., pp. 21-4.

[91] Ibid., pp. XXVI et 77-105.

Selon Gadamer, l'herméneutique doit tenir compte de quelque chose de plus que d'une « connaissance » cognitive (**Erkenntnis**), parce que chaque exegète se trouve dans une situation historique donnée, qui lui apporte certains présupposés ou prejugés (**Vorurteile**).[92] « Les préjugés d'une personne, bien plus que ses jugements, forment la réalité de son être (**die geschichtliche Wirklichkeit seines Seins**) ».[93] Amener à la prise de conscience de ces préjugés : tel est un des buts principaux de l'hermeneutique ; cela correspond à ce que Walter Wink appelle « la prise de distance ». Car Gadamer pense que l'existence même d'une **distance** temporelle et culturelle entre l'exegète et le texte peut être utilisée pour lui faire prendre conscience des différences entre leurs horizons. L'exégète doit garder une conscience herméneutiquement exercée par laquelle il permet au message spécifique du texte de remodeler ses propres questions et ses propres concepts.[94]

Une fois ceci fait, l'exégète est libre d'évoluer au-delà de ses limites premières, ou mieux d'**étendre** ses propres limites jusqu'à ce qu'elles se fondent ou se « confondent » avec celles du texte. Son objectif est d'atteindre le point où se produit la fusion des horizons (**Horizontverschmelzung**) ou l'union des « mondes ».[95] Ceci ne peut se faire que par un dialogue soutenu avec le texte, dans lequel l'exégète permet à sa propre subjectivité de s'impliquer et de recevoir des défis. C'est seulement dans le va-et-vient des questions et réponses que le texte se met à parler (**zur-Sprache-Kommen**).[96] Ainsi, dans la notion de fusion des horizons chez Gadamer, nous trouvons des similitudes avec les idées de Wink sur la « fusion » et la « communion », et avec la catégorie centrale chez Fuchs de l'**Einverständnis**. Mais comme nous l'avons vu, cela ne peut se produire que de deux façons : quand la subjectivité de l'exégète est totalement engagée à un niveau autre que le niveau congitif, quand le texte, et la vérité du texte, font **activement de l'exégète** son objet.

III. L'établissement de nouveaux « mondes » dans le langage : Heidegger et les paraboles.

Réaliser la fusion des horizons ou un domaine commun de compréhension atteignant la qualité de l'**Einverständnis** implique, en fait, la

---

[92] Ibid., pp. 250-61.

[93] Ibid., p. 261.

[94] Ibid., pp. 282-3.

[95] Ibid., pp. 288-90.

[96] Ibid., p. 345.

création d'un « monde » nouveau. En accord avec la philosophie de Heidegger (que ce soit dans sa première ou dans sa dernière période), Fuchs pense que l'homme se trouve dans un monde linguistique qui est définitivement façonné par la place qu'il occupe dans l'histoire, c'est-à-dire par son « historicité ». Mais, en accord avec la pensée de Heidegger dans sa dernière période, Fuchs cherche aussi un avènement de langage dans lequel les limites et les conventions du « monde » quotidien seront mises de côté et détruites. Le langage-événement, particulièrement le langage-événement des paraboles de Jésus, correspond à l'établissement par le langage d'un monde nouveau.

Il est difficile de résumer la pensée de Heidegger en quelques paragraphes, mais nous voulons faire ressortir les idees suivantes :

(1) Une des conséquences de l'« historicité » de l'homme (le fait qu'il soit radicalement conditionné par sa place dans l'histoire), c'est qu'il voit les choses selon la perspective centrée sur l'homme de son propre univers. Il voit les choses du point de vue de leur relation avec ses propres buts, il les voit au travers d'une sorte de filtre : celui d'un fonctionnalisme égocentrique. Un marteau, par exemple, n'est pas simplement un « objet » neutre fait de bois et de métal, mais un outil qu'on peut utiliser pour certains travaux. Ainsi, un marteau, c'est très différent d'un marteau cassé ; quoique, en termes -neutres - de propriétés physiques, la différence ne soit pas très grande.[97] Le langage de l'homme révèle, crée et soutient tout à la fois cette perspective. Ainsi par exemple, dans le langage de chaque jour, le temps « n'est plus rien d'autre que vitesse, instantanéite... La notion de temps en tant qu'histoire a disparu de la vie de tous les peuples ».[98]

(2) L'homme a de plus en plus perdu le contact avec la réalité authentique en acceptant dans son orientation intellectuelle l'héritage du dualisme platonicien. Pour le dire avec les mots de Heidegger : depuis Platon, la philosophie occidentale « a perdu l'Être ».[99] Cela implique une double perspective, dans laquelle le sujet est séparé de l'objet. « L'apparence a été déclarée simple apparence ; elle se trouve donc déconsidérée. Dans le même temps, l'Etre en tant qu'**idée** a été élevée vers un domaine suprasensoriel. Un abîme... a été crée.[100] Ainsi, l'homme jette son regard, à la façon de Platon et de Descartes, sur un

[97] M. Heidegger, **l'Etre et le Temps** (Trad. Emmanuel Martineau, Authentica 1985), sect. 15, pp. 70-74.

[98] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics** (Anchor ed. N.Y. 1961), p. 31. Pour la trad. franç. par Gilbert Kahn : **Introduction à la Métaphysique** (Paris, PUF 1958).

[99] Ibid., p. 30 (angl.)

[100] Ibid., p. 89-90.

monde simplement conceptualisé, une réalité à son image. Lui-même voit la réalité à travers le filtre de sa double perspective ; il devient la mesure de sa propre connaissance.[101] C'est dans le domaine de l'art que l'on peut voir les conséquences néfastes de cet état de choses. L'art se classe dans l'un de ces deux domaines ; il devient ainsi soit une simple chose « matérielle », et ne peut donc plus révéler la vérité ; soit on le conceptualise en une « esthétique » : il est alors dompté, privé de sa puissance et incapable à nouveau de révéler la vérité. Par opposition, « sur la base d'une relation première restaurée avec l'Etre, il nous faut donner au mot ‹ art › un nouveau contenu ».[102]

(3) Les effets combinés de ces deux facteurs nous conduisent à la circularité et à la fragmentation dans l'utilisation du **langage**. La vérité du langage dépend à présent d'une correspondance artificielle entre les concepts de l'homme et ce qu'il suppose être « la réalité », mais qui est en fait une autre face de ses propres concepts.[103] Car tout ce qu'il pense et voit, il le pense et le voit au travers de sa propre situation linguistique, au travers de son « conditionnement de langage ». Heidegger conclut ceci : « Il est toujours renvoyé sur les chemins qu'il a lui-même tracés ; il s'y embourbe, prisonnier des sentiers battus... Il tourne et retourne dans son propre cercle ».[104]

Fuchs et Ebeling acceptent les problèmes linguistiques et herméneutiques que soulève le diagnostic de Heidegger. Ebeling pense que le langage a été découplé de la réalité pour se désintégrer en « atomes de discours... chaque chose me semblait tomber en morceaux ».[105] Cela a précipité « une profonde crise du langage... un effondrement complet du langage ».[106] Aujourd'hui, « nous sommes menacés de mort par empoisonnement du langage ». « Avec la venue des temps modernes... la voie était libre pour un développement sans limite de la simple fonction-signe du langage... On ne considère plus les mots que comme des chiffres et la syntaxe est devenue une question de calcul ».[107] Le langage

[101] Cf. M. Heidegger, **Nietzche** (NRF Gallimard, Paris 1971) vol. 2, pp. 128-40 (en particulier sur Descartes. Traduction française de Pierre Klossowski).

[102] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 111 ; cf. **Unterwegs zur Sprache** (Pfullingen 1959 et 1960), pp. 83-155, en particulier 86-7 ; et **Chemins qui ne mènent nulle part** (Gallimard, Paris 1962) pp. 11-68, sur l'origine de l'œuvre d'art.

[103] M. Heidegger, **Vom Wesen der Wahrheit** (Frankfurt 1961⁴), pp. 6-13 ; réimprimé in **Wegmarken** (Frankfurt 1967), pp. 74-82.

[104] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 132.

[105] G. Ebeling, **Introduction to a Theological Theory of Language** (Londres 1973), p. 71.

[106] Ibid., p. 76.

[107] G. Ebeling, **God and Word**, p. 2 et 17.

est devenu un simple « instrument technique », ce qui est faux.[108] Cependant - ce sont là les arguments de Fuchs - langage et réalité sont si étroitement liés qu'il ne peut y avoir **pour nous** aucune « réalité » sans le langage.[109]

La solution, si c'en est une, offerte par Heidegger, et indirectement par Fuchs, c'est de se mettre soi-même au point où le langage peut à nouveau permettre l'expression, non pas d'un ensemble fragmenté de concepts humains, mais de « l'Etre » indivisé. Premièrement, cet Etre n'est pas « l'essence » substantielle (**Seiendheit**) de la pensée humaine, mais l'Etre-qui-advient, verbal, événementiel, temporel (**Sein**, ou mieux : **Anwesen**). Faisant écho à Heidegger, Fuchs écrit ceci : « Le langage fait de l'Etre un ‹ événement › ».[110] Deuxièmement, selon Heidegger, quand le langage est à nouveau authentique et créatif, « l'essence du langage, c'est l'acte de rassembler ».[111] Avant l'apparition du dualisme de Platon, la Parole (**logos**) était « le principe fondamental de rassemblement ».[112] Là où la culture occidentale moderne avec son parler vide ne fait que diviser et fragmenter, le langage authentique de l'Etre intègre et met ensemble. « La proclamation rassemble (au sein d'une communauté)... et l'Etre, l'« Etre ensemble », de cette communauté se mesure a sa capacité de parler le langage dans lequel l'événement de sa communauté est réalisé... **Le langage de la foi fait advenir au langage le rassemblement de la foi** ».[113]

Encore une fois, cette notion de « rassemblement » est proche de l'idée de partage d'un « monde » commun, ou de realisation de l'**Einverständnis**. Mais pour Heidegger, suivi par Fuchs, le langage ne peut accomplir ce « rassemblement » que lorsque l'homme accepte le rôle d'**auditeur** plutôt que celui de sujet sondant l'« objet ». Pour Heidegger, cela signifie attendre l'Etre en silence et dans une attitude réceptive. Le langage est la « maison » ou le gardien de l'Etre (**das Haus des Seins... des Anwesens**).[114] La tâche de l'homme, c'est de trouver « le lieu » (**Ort**) où l'Etre peut être exprimé.[115] En tant qu'auditeurs, dont la tâche est de maintenir une ouverture vigilante et receptive à l'Etre, Heidegger

---

[108] G. Ebeling, **Introduction to a Theological Theory of Language**, p. 127.

[109] E. Fuchs, **Hermeneutik**, pp. 126-34, et **Marburger Hermeneutik**, pp. 228-32.

[110] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 207.

[111] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 145.

[112] Ibid., p. 108.

[113] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 208-9 (c'est lui qui souligne).

[114] M. Heidegger, **Unterwegs zur Sprache**, p. 267.

[115] Ibid., p. 19.

[116] M. Heidegger, **Gelassenheit** (Pfullingen 1959), p. 37.

dit que « nous ne devrions rien **faire**, mais plutôt attendre ».[116] L'auditeur ne doit pas imposer ses propres concepts de la réalité à l'Etre, mais devrait « savoir attendre, même durant toute sa vie ».[117]

Même si, en principe, Fuchs est plus intéressé par la Parole de Dieu que par la voix de l'Etre, il semble parfois les considérer comme identiques. La Parole de Dieu est apparentée au « sens de l'Etre » (**der Sinn des Seins**) et elle vient à nous en tant qu'« appel à l'Etre » (**der Ruf zum Sein**).[118] Mais, par-dessus tout, l'homme doit « écouter » dans un silence réceptif et un esprit d'ouverture le texte du Nouveau Testament. Pour être sûre, l'analyse critique, telle qu'elle est présentée dans la « prise de distance » chez Wink et Gadamer, est d'abord un préliminaire nécessaire. De cette manière, par un examen critique actif, l'exégète « doit en **premier lieu** mettre à mort le texte ».[119] Mais **après** cela, il doit s'attendre à ce que Dieu ou l'Etre parle. « Dans la tranquillité de la foi, là où le bruit est réduit au silence, on entend une **voix**... Elle chante en Philippiens 2,6-11...».[120]

Tous ces principes à propos de langage et de « monde » s'appliquent en particulier à la manière dont Fuchs traite les paraboles de Jésus. Au moyen de la partie-illustration ou la moitié-image **(Bildhälfte)** de la parabole, Jésus crée et entre dans un « monde » qui est partagé en premier lieu par celui qui écoute. Il se tient dans la perspective de celui qui l'écoute. Mais le message réel ou la moitié-contenu **(Sachhälfte)** lance des défis et fait voler en éclats les conventions et les règles du quotidien. Celui qui écoute reçoit ces défis à un niveau profond et pré-conceptuel. Il ne s'agit pas simplement pour lui de prendre en compte les idées que Jésus lui a présentées. Au contraire, « il est entraîné du côté de Dieu et apprend à voir chaque chose avec les yeux de Dieu ».[121] La parabole est à la fois œuvre d'**art**, mais aussi **appel** d'amour : elle s'oppose ainsi au discours cognitif plat. Ainsi « Jésus attire à lui celui qui l'écoute au moyen de l'art, de telle sorte que celui qui l'écoute puisse penser avec Jésus. N'est-ce pas là le chemin de l'amour véritable ? L'amour ne se contente pas seulement de se répandre... Au contraire, il prépare à l'avance l'univers dans lequel la rencontre pourra avoir lieu ».[122]

---

[117] M. Heidegger, **An Introduction to Metaphysics**, p. 172.

[118] E. Fuchs, Hermeneutik, p. 71.

[119] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 194 (c'est lui qui souligne).

[120] Ibid., p. 470 (c'est lui qui souligne) ; cf. **Hermeneutik**, pp. 103-7.

[121] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 155.

[122] Ibid., p. 129.

La différence qui existe entre entrer dans un « monde » et ne faire qu'affirmer des idées, Gadamer la clarifie plus loin, dans ses remarques sur la nature des jeux et de l'art. Le jeu crée un « monde » particulier d'expérience. En acceptant ses règles, ses valeurs et ses présupposés, le joueur participe à cet univers, il ne fait pas que l'observer. Pour eux, il renonce à lui-même, il **agit** sur leur base. Il ne s'agit pas simplement d'avoir ces règles à l'esprit. Désormais, dans le jeu lui-même, la **réalité** du jeu est partagée par les joueurs.[123] Etre saisi par une vraie œuvre d'art signifie aussi faire cette expérience « de la réalité » **(Wirklichkeits-erfahrung)**[124]. Ce n'est pas simplement un ensemble de concepts avec lequel jouerait le spectateur, mais un « monde » qui s'empare d'un homme comme il s'emparerait de quelqu'un qui **pénètre en lui**. Ce n'est pas quelque chose que l'on présente comme un simple objet d'étude ou une source de concepts théoriques.[125]

Par conséquent, dans sa façon de traiter certaines paraboles, Fuchs insiste sur le fait que l'essentiel n'est pas simplement de transmettre une « idée » consciente. En ce sens, il s'éloigne de Jülicher, pour qui la caractéristique des paraboles est leur pointe. Car la « pointe » ou le jugement critique de la parabole peut être différent selon les personnes. Ainsi, dans son travail sur la parabole du serviteur impitoyable, Fuchs dit ceci : premièrement, le but de la parabole n'est pas d'illustrer un principe éthique général.[126] Deuxièmement, pour Israël la conclusion est celle-ci : « Dieu est plus dur que vous ne l'êtes », alors que pour l'Eglise, elle est celle-là : « Dieu insiste sur son indulgence ».[127] Qu'on transforme simplement ces conclusions en idees générales, et l'on n'aboutira qu'à une contradiction : Dieu est à la fois dur et indulgent.

Trois principes sont particulièrement importants pour comprendre la manière dont Fuchs traite les paraboles :

(1) La partie-illustration ou la moitié-image de la parabole n'est pas simplement un procédé explicatif ou homilétique qui permettrait de rendre une leçon plus vivante ou de la faire mieux retenir. C'est un moyen de créer un univers commun dans lequel Jésus et celui qui l'écoute sont ensemble. Lorsque Jésus parle de « la vie provinciale et

---

[123] H.G. Gadamer, **op. cit.**, p. 100, cf. pp. 97-115.

[124] Ibid., pp. 66-96.

[125] Ibid., p. 98 ; cf. A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**, pp. 442-5.

[126] E. Fuchs, « The parable of the Unmerciful Servant », in **Studia Evangelica** (Berlin 1959), p. 487.

[127] Ibid., p. 493 ; cf. pp. 487-94 et **Studies of the Historical Jesus**, pp. 152-3.

familiale telle qu'elle se déroule en temps normal », lorsqu'il parle du paysan, de la maîtresse de maison, du riche et du pauvre, des événements heureux ou tristes, il n'est pas seulement en train d'établir un « point de contact », mais il est dans l'univers de l'auditeur, et avec lui.[128] « Nous trouvons des **existentialia** partout où se manifeste la compréhension entre les hommes par le fait qu'ils ont un monde commun ».[129]

(2) Les présupposés conventionnels et courants sur la vie et la « réalité » peuvent alors recevoir des défis et voler en éclats. C'est sur ce point que sont étroitement liées l'approche de Fuchs et les conclusions de Heidegger sur la circularité et la « caducité » des concepts et des discours quotidiens des hommes. Quelque chose de neuf et de créatif doit arriver pour nous tirer de là ; dans ce cas, c'est la parole créatrice et la personne de Jésus. Ainsi, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure (Mt 20,1-16), nous aussi, dans un premier temps, « nous partageons l'inévitable réaction des premiers ouvriers. Ils voient que les derniers reçoivent le salaire d'une journée entière de travail, et naturellement, les autres ouvriers espèrent recevoir un salaire plus élevé ».[130] Mais alors survient le scandale : « Ils reçoivent la même chose... Il leur semble que la manière d'agir du Maître est injuste. Arrive enfin la conclusion de ce qui vient d'être mis en lumière : « Vois-tu d'un mauvais oeil que je sois bon ? » Ainsi, la parole de Jésus « vise l'individu et le saisit en profondeur ». Car l'auditeur, en entrant dans l'univers de la parabole entend la conclusion de Jésus qui l'appelle à un **engagement**. « La parabole produit et demande une décision de notre part ». Il **ne** s'agit **pas** simplement d'une vague demande, adressée à l'homme, de croire en la bonté de Dieu. Au lieu de cela, elle contient, d'une manière concrète... **l'engagement** de Jésus ». Jésus s'engage lui-même vis-à-vis de « ceux qui, ayant crié ‹ coupables ›, trouvent cependant leur espérance dans un acte de bonté de la part de Dieu ».[131]

Mais le langage-événement créatif ébranle le carcan imposé par le « conditionnement linguistique » de l'homme. Même la vie ordinaire, c'est Fuchs qui le suggère, peut fournir un modèle à ce phénomène. « Une nouvelle observation peut semer la confusion dans toutes nos images mentales... Ce que l'on a observé et préservé jusque là dans nos images mentales entre en conflit avec ce que l'on vient d'observer de façon nouvelle ».[132] Ce conflit, cette opposition, exige une décision et

---

[128] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 126.

[129] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, p. 97 ; cf. **Marburger Hermeneutik**, pp. 171-81.

[130] E. Fuchs, **Studies of The Historical Jesus**, p. 33 ; cf. pp. 32-8 et 154-6.

[131] Ibid., pp. 33-7.

[132] E. Fuchs, « Proclamation and Speech-Event », **loc. cit.**, p. 349.

une ré-orientation. Robert Funk illustre ce principe en faisant référence à la parabole du fils prodigue (Luc 15,11-32). Les « justes » se trouvent dans le « monde » du frère aîné, faisant leurs ses idées conventionnelles sur ce qui est juste et ce qu'il est obligé de faire. « Les pécheurs » participent au « monde » du fils prodigue. « La Parole et l'acte de grâce divisent l'auditoire entre fils cadets et fils aînés, entre pécheurs et Pharisiens. C'est ce que veut dire la formule d'Ernst Fuchs : on n'interprète pas les paraboles ; ce sont elles qui nous interprètent. **Les Pharisiens sont ceux qui insistent sur l'interprétation de la Parole de grâce plutôt que de se laisser interpréter par elle** ».[133] Les juges sont eux-mêmes jugés. Les pécheurs sont accueillis. « C'est l'homme et non Dieu qui est en cause ».[134] Le principe vaut pour la parabole du grand festin (Mt 22,2-10 ; cf. Luc 14,16-24). Un groupe est exclu ; un autre accueilli. « Chaque auditeur se sent attiré dans le récit selon ce qu'il veut ».[135]

Walter Wink utilise ce type d'approche pour interpréter le parabole du Pharisien et du publicain (Luc 18,9-14). La plupart des auditeurs vivant au temps de Jésus se seront d'abord identifiés au Pharisien, c'est-à-dire à celui qui est attentif au statut religieux et social ; mais « ensuite, ils auront été choqués et consternés par la justification tout à fait inattendue du publicain ».[136] Ceci fait apparaître un problème herméneutique majeur sur lequel Fuchs et Wink, avec toute leur ardeur, attirent notre attention. Le lecteur **moderne** sait déjà que c'est le Pharisien qui est condamné. A partir de là, de nos jours, « une simple approche descriptive ruine la parabole ».[137] Il faut qu'elle puisse parler d'une manière nouvelle ; il ne faut pas simplement la « répéter ». Car la conclusion de la parabole est à son tour aujourd'hui prisonnière des jugements conventionnels de l'homme « religieux » dont le langage-événement était censé nous avoir libérés !

(3) La place manque pour expliquer correctement l'importance de la christologie dans la façon dont Fuchs comprend les paraboles. Remarquons toutefois qu'il souligne cet aspect en montrant tout particulièrement l'unité entre la parole et les actes dans le ministère de Jésus. Il insiste aussi sur son rôle et son statut, lui qui prononce la parole de Dieu à la place de Dieu. Dieu est présent dans la parole de Jésus.

---

133 R.W. Funk, **Language, Hermeneutic and Word of God** (New York 1966), pp. 16-17 (c'est lui qui souligne).

134 Ibid., p. 17.

135 Ibid., p. 192 ; cf. pp. 124-222.

136 W.Wink, **op. cit.**, p. 42.

137 Ibid., p. 43.

Bien plus, depuis la venue de Jésus dans le monde commun de compréhension dont l'auditeur fait l'expérience, cet auditeur construit sa réponse à la parole de Dieu « avec » Jésus. Ainsi, dans la parabole des ouvriers de la dernière heure, Jésus a agi d'une manière authentique en tant que représentant de Dieu, « particulièrement dans sa conduite... et sa proclamation ». Jésus nous fait comprendre que sa manière d'agir est la manière d'agir de Dieu. « Le message de Jésus... va de pair avec sa manière d'agir ». Finalement, si je réponds dans la foi, « je ne suis pas seulement proche de Jésus ; dans la foi, j'attends la manifestation de la bonté de Dieu avec Jésus ».[138] De même, dans la parabole du serviteur impitoyable, « Dieu a accepté la conduite de Jésus comme une expression tout à fait valable de sa volonté ». L'auditeur « laisse Jésus le conduire vers la miséricorde de Dieu ». « Jésus ne donne pas une nouvelle loi, mais se substitue lui-même à la loi ».[139]

Cela signifie que Jésus est « avec » celui qui l'écoute, il devient, dans un certain sens, un modèle pour la foi. Car lorsque l'auditeur entre, par le langage-événement, dans l'« univers » de Jésus, il y trouve une nouvelle vision de Dieu et du monde qu'il partage avec Jésus. Pour Fuchs, cela signifie en particulier renoncer à une orgueilleuse affirmation de soi, jusqu'à la mort y compris ; c'est la répétition de la propre décision de Jésus qui a voulu marcher sur le chemin de la croix et le chemin de l'amour.[140] « A présent, avoir la foi en Jésus signifie essentiellement répéter la décision de Jésus ».[141] C'est pourquoi la nouvelle herméneutique a des liens très clairs avec la nouvelle recherche du Jésus historique. Fuchs écrit ceci : « Dans la proclamation de la résurrection, c'est le Jésus historique lui-même qui est venu vers nous. Le prétendu Christ de la foi n'est pas une autre personne que le Jésus historique ».[142] Car le message de Jésus qui doit être exprimé de façon créative et libératrice en tant que langage-événement présuppose une sorte de continuité entre ses mots et sa vie. Et Ebeling de conclure ainsi : « Le kerygme... n'est pas simplement un discours sur l'existence de l'homme. C'est aussi un témoignage de ce qui s'est passé ».[143]

---

[138] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 36-8 (c'est lui qui souligne).

[139] E. Fuchs, « The Parable of the Unmerciful Servant », **loc. cit.**, pp. 491-2.

[140] E. Fuchs, **Studies of the Historical Jesus**, pp. 80, 82.

[141] Ibid., p. 28.

[142] Ibid., p. 30-31 (c'est Fuchs qui souligne).

[143] G. Ebeling, **Théologie et Proclamation**, pp. 50-51 ; cf. chap. 3 : « Le kérygme et le Jésus historique », pp. 36-120, qui offre une réponse à R. Bultmann.

IV. Quelques conclusions

(1) La nouvelle herméneutique répond avec justesse au problème de savoir comment l'interprète peut comprendre le texte du Nouveau Testament de façon plus **approfondie et plus créative,** mais Fuchs et Ebeling **ne sont guère intéressés par la question de savoir comment il peut le comprendre correctement.** Ils insistent sur la nécessité de l'étude historico-critique, mais à tort ou à raison, nous avons l'impression que c'est surtout un préalable à la véritable tâche de l'herméneutique. Fuchs et Ebeling regardent **un seul** aspect, certes négligé et pourtant important d'un double problème. Plutôt que de simplement utiliser « en premier » les méthodes critiques, n'est-il pas possible en même temps d'« écouter » le texte comme sujet tout en testant «par la critique» la compréhension qu'on en a ? Les deux démarches ne sont-elles pas appelées à jouer leur rôle tour à tour, plusieurs fois de suite, comme si elles étaient en dialogue ?

Il sera répondu que cela signifie nécessairement renoncer à une vision d'ensemble pour entrer dans une perspective conceptualisante et fragmentée dans laquelle le texte redevient un simple « objet » d'étude. Mais même en acceptant l'avertissement de Heidegger et de Gadamer pour qui la méthode « sujet-objet » de Descartes n'est pas toujours pertinente, il faut donner **une certaine place** à la pensée conceptualisante dans l'herméneutique. Commentant la notion d'ouverture à l'appel de l'Etre chez Heidegger, Hans Jonas montre que la pensee « est precisément un effort fait pour ne pas être à la merci du destin ».[144] Renoncer à sa propre initiative dans le domaine de la pensée en échange d'une simple « écoute », c'est précisément ne pas echapper à sa propre situation conditionnée par l'histoire et le langage, c'est faire de chaque chose « une question liée au facteur chance de la génération historique dans laquelle je suis né ».[145] Les theologiens, selon Jonas, se sont laissé trop facilement séduire par la pseudo-humilite des orientations prises par Heidegger. Le chrétien a été délivré de la puissance du destin et doit utiliser son intelligence pour distinguer le vrai du faux.

Nous venons de voir que Heidegger, et vraisemblablement aussi Fuchs, considéreraient cela comme une fausse compréhension et un court-circuitage du problème du « conditionnement linguistique » de l'homme. A leur avis, le couple sujet/objet, ainsi que toute distance

---

[144] H. Jonas in **The Review of Metaphysics** 18 (1964), p. 216 ; cf. pp. 207-33.
[145] Ibid.

entre l'homme et la réalité, met aussi en mouvement une circularité vicieuse en évaluant un ensemble de concepts humains dans les termes d'un autre. Mais le Nouveau Testament lui-même, et particulièrement Paul, semble être moins pessimiste que Heidegger à propos de l'usage de la raison ou « esprit » **(nous)**. A cet égard, Heidegger est plus près de la pure irrationnalite du Bouddhisme Zen. Car il est notoire qu'après avoir lu un ouvrage de Suzuki, Heidegger a declaré : « C'est ce que j'ai essayé de dire dans tous mes écrits ».[146] Bien plus, les difficultés pratiques et concrètes rencontrées lorsque l'on essaie de distinguer entre le vrai et le faux dans un langage « non objectivant » sont insurmontables. Elles ont été exposées, entre autres, par Paul van Buren dans sa discussion avec Heinrich Ott.[147] Ainsi, malgré son ton catégorique, le jugement de J.C. Weber est assez juste : selon lui en effet, dans la pensée de Fuchs, « il n'y a aucune base pour distinguer le langage de la Parole de Dieu du langage de l'Etre... Comment pouvons-nous savoir si le langage n'entraine pas l'expression de l'illusion, de l'erreur, ou même du chaos ? Si le critère de la vérité ne se trouve que dans le langage-événement lui-même, comment le langage-événement peut-il être un garde fou contre l'erreur, la moquerie ou la trivialité absolue ? Pourquoi le langage-événement ne peut-il pas être un événement de néant camouflé ? L'ontologie de Fuchs court le risque de se dissoudre en illusionnisme psychologique ».[148]

(2) La nouvelle herméneutique est unilatérale dans son usage du Nouveau Testament et dans sa relation au message du Nouveau Testament. Tout d'abord, il y a de grandes parties du Nouveau Testament où l'on trouve très clairement le souci d'une argumentation rationnelle et d'une explication des concepts théologiques. Bornkamm, entre autres, a attiré l'attention sur le rôle du raisonnement chez Paul, mais il faut aussi considérer l'épitre aux Hébreux dans cette optique.[149] Cependant, l'approche de Fuchs et d'Ebeling convient mieux à des catégories de langage telles que l'hymne, le poème, la métaphore et la parabole. Ce n'est pas un accident si Fuchs tend à centrer son attention sur les paraboles, mais aussi sur des passages tels que 1 Corinthiens 13 et Philippiens 2,5-11. Cela semble confirmer notre opinion : la nouvelle

---

[146] Cité par W. Barrett, « Zen for the West », in N.W. Ross (ed.), **The World of Zen. An East-West Anthology** (Londres 1962), p. 344 ; cf. p. 284 ; et D.T. Suzuki, « Satori, or Acquiring a New Viewpoint », ibid., p. 41-7.

[147] P. Van Buren, **Theological Explorations** (Londres 1968), pp. 81-105.

[148] J.C. Weber, « Language-Event and Christian Faith » in **Theology Today** 21 (1965), p. 455 ; cf. pp. 448-57.

[149] Cf. G. Bornkamm, « Faith and Reason in Paul », in **Early Christian Experience** (Londres 1969), pp. 29-46.

herméneutique est une approche unilatérale. On est tenté de se demander si, avec Fuchs comme pasteur, les paroissiens n'entendraient pas régulièrement des sermons sur le même genre de passage. Cela vient en partie, d'ailleurs, de ce que Fuchs tend à voir la « traduction » du message du Nouveau Testament lui-même en des termes très sélectifs. On peut, pour finir, tout traduire, dans le Nouveau Testament, par un appel à aimer, par un appel à abandonner l'orgueilleuse affirmation de soi.

Cependant, le problème pour la nouvelle herméneutique ne vient pas seulement de ce que certaines parties du Nouveau Testament ont la forme d'un discours cognitif ; il vient aussi de ce qu'il s'adresse souvent à ceux qui **croient déjà** et qu'il s'exprime plus d'une fois à partir d'une **tradition** théologique qui existe déjà dans le contexte de la communauté historique de l'Eglise. Mais, même à l'intérieur du Nouveau Testament, la tradition est pour Fuchs un facteur qui tend à rendre obscur plutôt qu'à rendre clair le message originel de Jésus qui était destiné aux non-croyants. De même que Heidegger souhaite revenir « en deçà » de la tradition conceptualisante de la philosophie occidentale, de même Fuchs souhaite revenir « à ce qu'il y avait avant » la tradition de l'Eglise primitive.

La manière dont Fuchs traite de la résurrection du Christ permet de bien voir quelles sont les conséquences d'une telle tendance. On ne pourra jamais la considérer comme un événement historique passé que nous connaîtrions par le témoignage des apôtres. Comme Bultmann, Fuchs la considère simplement comme l'expression de la valeur positive de la croix ; comme l'expression, exhaustive et sans fondements historiques, de l'abandon par Jésus de ses prétentions sur lui-même dans la mort sur la croix. En essayant de défendre un tel point de vue, Fuchs affirme même que Paul s'est trompé en 1 Corinthiens 15,5-8 : il a enraciné la résurrection dans l'histoire seulement parce que la polémique contre les Corinthiens l'exigeait.[150] Fuchs ne peut laisser aucune place dans son herméneutique pour la tradition, l'Eglise, ou l'histoire après l'événement de la croix. P.D. Achtemeier en tire une conclusion abrupte : « L'Eglise elle-même pourrait devenir, et elle est devenue, une « sécurité » historique pour la foi, privant ainsi la foi du message qui met en garde contre les dangers de toute sécurité de ce genre... Ce faisant... la nouvelle herméneutique essaie de défendre une conception de la foi fondée sur certaines parties du Nouveau Testament contre une conception de la foi fondée sur d'autres parties ».[151]

---

[150] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, p. 12334, et **Glauben und Erfahrung**, p. 216.
[151] P.J. Achtemeier, **op. cit.**, pp. 156-7 et 162.

Mais encore une fois, ces difficultes ne devraient pas nous rendre aveugles sur les intuitions positives de la nouvelle herméneutique, là où elles se manifestent. Fuchs fait des observations valables sur l'herméneutique des épîtres ; et partant de cette façon de voir les choses, Robert Funk propose des remarques d'une grande perspicacité sur 1 Corinthiens 2,2-16 et particulièrement sur « la Seconde Epître aux Corinthiens comme Herméneutique ». Il considère cette épître comme une « nouvelle presentation du kérygme dans le langage qui parle dans le contexte de la controverse où (Paul) est engagé ».[152] Cependant, la principale contribution de la nouvelle hermeneutique concerne les paraboles de Jésus ; là, même si l'on peut faire certaines critiques sur des détails exegétiques, la force suggestive et la valeur de l'approche générale sont évidentes.

(3) Nous avons vu que la nouvelle herméneutique constitue une approche réductrice du travail herméneutique et du Nouveau Testament. De la même façon, elle implique une vision réductrice de la nature du langage, ce qui se révèle de deux manières.

Premièrement, comme Heidegger qu'ils suivent ici, Fuchs et Ebeling n'ont pas compris que le langage fonctionne sur la base de conventions et qu'il n'est donc pas lui-même « réalité » ou Etre. Bien entendu le langage détermine, ou du moins façonne, la manière dont on perçoit et organise la réalité, en relation avec une communauté de langage. Mais une activité effective de langage presuppose des « règles » ou des conventions acceptées par cette communauté. Le mot n'est pas la chose : tel est le principe établi, non seulement de la « sémantique générale » de Korzybski, mais aussi de la linguistique générale depuis de Saussure. De Saussure lui-même décrivait « **l'arbitraire du signe** » (en français dans le texte, NdT) comme principe fondamental de l'étude du langage, principe qu'il démontre dans son chapitre sur la sémantique.[153] Non-transparence du vocabulaire, polysémie ou sens multiples, changements dans le langage et utilisation de mots différents dans différentes langues pour désigner le même objet : tout cela montre bien que le langage est une convention. Mais la position de Fuchs et d'Ebeling est proche de celle du « mot-magique ». On trouve cette

---

[152] R.W. Funk in J.M. Robinson et J.B. Cobb (éds.), **op. cit.**, (**The New Hermeneutic**), p. 168 ; cf. pp. 164-97 ; voir également **Language Hermeneutic and Word of God**, pp. 275-305.

[153] F. de Saussure, **Cours de linguistique générale** (ed. critique par R. Engler, Wiesbaden 1967), pp. 146-57. Cf. J. Lyons, **Linguistique générale. Introduction à la linguistique théorique**, (trad. fr. par Françoise Dubois-Marlier, David Robinson, Paris, Librairie Larousse, 1970), pp. 7-10, 32, 48-55, 59-60, 210-211, 309-310 ; S. Ullmann, **Semantics, An Introduction to the Science of Meaning** (Oxford 1958[2]), pp. 80-115 ; et A.C. Thiselton, « The supposed Power of Words in the Biblical Writings », **JTS** 25 (1974), pp. 283-99.

manière de voir surtout parmi les peuplades primitives. Malinowski fait la remarque suivante : « Le mot... a un pouvoir par lui-même, c'est un moyen de déterminer les choses ; c'est un moyen d'avoir prise sur les actes et sur les objets, et non pas un moyen de les définir... Le mot donne de la puissance ».[154] Heidegger, bien sûr, ne serait pas gêné qu'une telle manière de voir soit primitive : il est interessé par le langage « primal ».[155] Mais quand Ebeling écrit qu'un langage-événement n'est pas « simplement un discours », mais « un événement **dans lequel Dieu lui-même se communique** »,[156] cela ne règle pas le problème.

Cela ne veut pas dire que nous devions rejeter la position d'Ebeling. Il a raison d'opposer une parole qui parle **sur** la réconciliation et une parole qui **réconcilie** effectivement ; ou parler **au sujet d'**un appel et **appeler** effectivement. Mais dans deux articles, j'ai essayé de montrer que le sens dans lequel « le dire provoque la chose » est mieux expliqué en termes de langage performatif qu'en termes de mot magique.[157] De plus, il faudrait souligner même si l'on a souvent l'impression du contraire, que Fuchs et Ebeling fondent leur approche sur une manière particulière de considérer le langage et non sur une affirmation de foi concernant la « puissance » de la Parole de Dieu.

Deuxièmement, la nouvelle herméneutique a un intérêt réducteur pour le langage impératif, conatif, directif qu'elle oppose au langage descriptif ou informatif. Ebeling écrit ceci : « Nous n'atteignons pas au sens profond des mots en cherchant à savoir ce qu'ils contiennent, mais en cherchant à savoir ce qu'ils provoquent, ce qu'ils mettent en œuvre ».[158] « La structure de base du mot n'est donc pas affirmation..., mais évaluation, certainement pas au sens vide d'information, mais au plein sens de participation et de communication ».[159] Ici, il est important de voir exactement quel est l'objet de nos critiques. Nous **ne** critiquons **pas** son souci de la fonction, de la communication, de l'implication de soi. Nous saluons cela. Mais il est faux d'en tirer une **alternative** exclusive, comme si la fonction descriptive effaçait les autres fonctions du langage. En effet, dans mon article sur les paraboles

---

[154] B. Malinowski, « The Problem of Meaning in Primitive Languages », in C.K. Ogden et I.A. Richards (eds.), **The Meaning of Meaning** (Londres 1946[8]), pp. 489-90.

[155] Cf. M. Heidegger, **Existence and Being** (London 1968[3]), pp. 291-315 ; **Wegmarken**, pp. 74-82 ; et **Unterwegs zur Sprache**, passim (trad. fr. : **Acheminement vers la parole** - Paris Gallimard).

[156] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, pp. 87 et 183 (c'est nous qui soulignons).

[157] A.C. Thiselton, « The Supposed Power of Words in the Biblical Writings » et « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**

[158] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 187.

[159] G. Ebeling, **Wort und Glaube** (cf. **Word and Faith**, p. 326).

comme langage-événement, j'ai montré en détail que toutes les propositions descriptives ne fonctionnent pas de la même manière (certaines peuvent être ouvertes), et que, dans les termes d'Austin, « pour qu'une certaine expression performative atteigne son but, certaines affirmations doivent être **vraies** ».[160] Amos Wilder insiste là-dessus d'une autre manière : « Fuchs refuse de définir le contenu de la foi... Il a peur du mot comme convention ou comme moyen de transmettre de l'information... Fuchs va si loin que la révélation ne révèle pour ainsi dire rien... Jésus appelle, cependant, à une decision... Mais assurément, ses paroles, ses actes, sa présence, sa personne et son message reposaient sur des dogmes, eschatologiques et théocratiques ».[161]

(4) On a reproché, non sans raison, à la nouvelle herméneutique de laisser « ce qui est vrai **pour moi** » devenir le critère de « ce qui est vrai », et **de transformer trop souvent la théologie en une doctrine de l'homme à cause de son orientation vers la subjectivité de l'interprète.** Nous avons remarqué les explications de Fuchs où il propose « une interprétation encore plus radicalement existentielle » que celle de Bultmann lui-même. La tâche de l'herméneutique, écrit-il, est « l'interprétation **de notre propre existence...** Nous de devrions accepter comme **vrai** que ce que nous reconnaissons comme valable pour **notre propre personne** ».[162] En même temps, il faut bien remarquer que Fuchs met aussi l'accent sur une autre dimension : « La foi chrétienne signifie parler de l'acte de Dieu, et non... des actes des hommes ».[163]

Certains théologiens conservateurs pensent que nous sommes entraînés vers un relativisme centré sur l'homme si nous acceptons la notion de cercle herméneutique, ou l'idée que se fait Fuchs de la compréhension de soi **(Selbstverständnis)**» Ainsi, J.W. Montgomery demande que l'on « rejette le prétendu cercle herméneutique de la théologie contemporaine ».[164] « Le prédicateur ne doit pas commettre l'erreur épouvantable de penser, comme le font les disciples de Bultmann et la nouvelle herméneutique après Bultmann, que le texte et l'expérience de l'individu entrent en relation de réciprocité... Lier le texte et l'exégète en un

---

[160] J.L. Austin, **How to Do Things with Words** (Oxford 1962), p. 45 (c'est lui qui souligne) ; cf. A.C. Thiselton, « The Parables as Language-Event », **loc. cit.**, p. 438.

[161] A.N. Wilder, « The Word as Address and Meaning », in J.M. Robinson et J.B. Cobb Jr. (éds.), **op. cit.**, p. 213.

[162] E. Fuchs, « The New Testament and the Hermeneutical Problem », **loc. cit.**, p. 117, (c'est nous qui soulignons).

[163] Ibid., p. 114.

[164] J.W. Montgomery, « An Exhortation, to Exhorters », in **Christianity Today** 17 (1973), p. 606 ; cf. aussi son essai in C.F. Henry (ed.), **Jesus of Nazareth Saviour and Lord** (Londres 1966), pp. 231-6.

cercle, ce n'est pas seulement mettre toute la théologie et la prédication dans l'orbite du péché anthropocentrique, mais c'est aussi supprimer la possibilité véritable ‹ d'une parole prophétique bien plus sûre › que les vagues discours des hommes ».[165]

Cependant, le problème posé par Montgomery touche également l'épistémologie, ou la théorie de la compréhension, et pas seulement des considérations théologiques. Tout d'abord : il y a certains domaines où il est possible de distinguer entre « Ecriture » et « interprétation de l'Ecriture » et d'autres où ça ne l'est pas. Nous pouvons et nous devons distinguer entre les deux, lorsque, par exemple, nous discutons de questions concernant **le principe** de la méthode théologique et le niveau formel. Comme le montre Ebeling, ceci était important pour la Réforme et pour Luther. Mais dès que nous considérons **un texte en particulier,** chaque méthode utilisée pour le comprendre constitue un acte d'interprétation relié à l'expérience de celui qui interprète le texte. Ceci apparaît clairement, par exemple, lorsque nous étudions la manière dont Luther a traité certains textes. A ce niveau, il est tout simplement naïf d'un point de vue philosophique de supposer que certains exégètes peuvent avoir accès à un sens « vrai », évident en soi, qui serait comme disponible côte à côte avec leur interprétation du texte. Bien plus, la manière de comprendre de l'exégète (Gadamer insiste là-dessus à juste titre) est « progressive ». Pour utiliser les termes de Heinrich Ott : « il n'y a pas de distinction finale en noir et blanc entre « avoir compris » et « ne pas avoir compris »... La compréhension, de par sa nature même, se situe à différents niveaux ».[166] Ainsi, l'exégète est dans la situation d'un étudiant qui se trouve en face d'un nouveau manuel abordant un nouveau sujet. Sa compréhension préalable de la matière dont il est question est tout d'abord vague et fragmentaire, surtout parce qu'il ne sait pas encore comment questionner le texte de la bonne manière. Peu à peu cependant, le texte suggère lui-même les questions appropriées, et son approche plus réfléchie lui apporte une plus grande compréhension. En même temps, les parties et l'ensemble commencent à s'éclairer l'un l'autre. Mais en tout cela, l'exégète n'est pas simplement un sujet actif sondant un objet passif. Le texte fait de l'interprète son objet, et lui « parle », et contribue à élaborer ses propres questions. La notion de cercle herméneutique n'est pas, alors, une manière de faire passer le relativisme centré sur l'homme, mais un moyen de décrire **le processus de compréhension** dans l'interprétation du texte.

Le problème de la « compréhension de soi » est souvent mal compris. Cela ne signifie pas seulement la compréhension consciente que

---

[165] Ibid.

[166] H. Ott. « What is Systematic Theology ? », **loc. cit.**, p. 80.

l'homme a de lui-même, mais aussi l'emprise qu'il exerce sur les possibilités d'être, dans le contexte de son « monde ». Cela concerne, par conséquent, **sa manière de réagir** face à la vie, face à la réalité ou face à Dieu, et non pas simplement ses opinions sur lui-même.[167] Dans un sens, donc, elle est moins centrée sur l'homme qu'on ne le suppose souvent. Pour le dire dans les termes d'Ebeling : « Quand Dieu parle, la réalité toute entière, qui nous concerne, pénètre le langage d'une manière nouvelle ».[168] Il est vrai cependant qu'être préoccupé par la compréhension de soi peut limiter et diminuer l'attention de l'exégète en l'éloignant d'une perspective théologique et cosmique plus vaste. Ceci confirme nos remarques au sujet de la tendance réductrice constatée à propos de la tâche de l'herméneutique, de la place du Nouveau Testament et du langage. Nous avons vu, par exemple, que Fuchs ne rend pas correctement compte de la résurrection du Christ.

(5) Par-dessus tout, la nouvelle herméneutique a le souci des « droits » du texte qui sont en opposition avec les idées que l'exégète lui-même pourrait essayer d'apporter avec lui et lui imposer. Une étude approfondie du texte dans le cadre d'une relation « sujet-objet » qui ne tient pas compte du conditionnement linguistique de l'homme tend à soumettre et à dompter la Parole de Dieu, de telle manière qu'elle devienne un simple écho des idées de l'exégète. Par contre, le texte devrait lui lancer des défis, le juger, et « lui parler » dans son altérité. Mais pour que cette parole puisse être comprise et « atteindre son but », il doit exister un « monde » commun, une **Einverständnis,** dans lequel l'horizon du texte et celui de l'exégète fusionnent.

D'autres points forts et d'autres points faibles liés au rejet de la simple « connaissance » et de « l'analyse » font leur apparition lorsqu'on situe la nouvelle herméneutique dans le contexte plus large de l'interprétation littéraire, de l'art, et même des théories de l'éducation. Dans le monde de la littérature par exemple, Susan Sontag a montré que l'interprétation appauvrit, assujettit et déforme une création littéraire. « L'interprétation la rend praticable et commode ». Au lieu d'interpréter la littérature, il nous faut simplement « montrer **comment** elle est ce qu'elle est ».[169] De la même manière, R.E. Palmer voit dans la critique littéraire phénoménologique française de Blanchet, Richard ou Bachelard, et dans la phénoménologie de Ricœur ou de Merleau-Ponty une

---

[167] Cf. E. Fuchs, **Marburger Hermeneutik**, pp. 20 et 41-7.

[168] G. Ebeling, **The Nature of Faith**, p. 190.

[169] S. Sontag, « Against Interpretation », reimprimé in D. Lodge (éd.), **Twentieth Century Literary Criticism** (Londres 1972), pp. 656 et 660 ; cf. pp. 652-9.

tentative supplémentaire « pour dépasser le schéma sujet-objet ».[170] Dans le domaine de l'art, on pourrait citer l'œuvre d'Adolphe Gottlieb. Dans les théories de l'éducation, il existe un mouvement qui rejette la préoccupation d'acquérir des connaissances et des « informations » au profit de la participation, de l'engagement et de « l'expérience ». Ce mouvement a ses côtés positifs et ses côtés négatifs. L'élève tirera profit des tentatives faites pour l'aider à comprendre en fonction de sa propre expérience ; mais une insistance moins grande sur la partie contenu de son instruction lui fera aussi perdre quelque chose.

Notre démarche, c'est de dire que les deux aspects sont importants pour l'interprétation du Nouveau Testament, mais qu'aujourd'hui, le danger est plus grand de négliger la nouvelle herméneutique que de pousser trop loin ses revendications. Bien qu'il soit faux de réduire ses apports à quelques affirmations destinées aux prédicateurs, elle a néanmoins quelque chose à dire sur la prédication et sur l'étude fondamentale de la Bible. Elle attire par exemple l'attention sur la différence qu'il y a entre parler de **l'idée** de réconciliation ou de joie et proclamer la parole du Christ de telle manière que l'homme **fasse l'expérience** de la joie ou de la réconciliation, même si ces idées ne sont jamais mentionnées. Le prédicateur doit avoir lui-même le souci de ce que ses paroles produisent comme effet, plus encore que le souci des idées qu'elles véhiculent. L'évangile ne doit pas être simplement dit et répété, il doit aussi être **communiqué.** De la même manière, celui qui étudie la Bible ne s'intéresse pas seulement aux « faits » et à l'information, mais aussi aux jugements portés sur lui-même. Bien plus, lorsqu'il « écoute » le texte, il ne se contentera pas seulement d'un ensemble de questions stéréotypées préparées par d'autres, mais il s'engagera dans un dialogue **permanent** fait de questions et de réponses, jusqu'à ce que ses limites premières se soient élargies de façon créative.

Il ne faut pas soumettre et dompter l'altérité du Nouveau Testament au point que son message devienne un simple ensemble prévisible de « vérités » religieuses. A travers le texte du Nouveau Testament, nous devons rencontrer la Parole de Dieu qui est une attaque, un jugement contre ces manières de voir le monde qui, pour employer les termes de Fuchs, ne sont pas « la manière de voir avec les yeux de Dieu ». La tâche de l'herméneutique est justifiée et valable. Deux ensembles d'horizons doivent être réunis : ceux du texte et ceux de l'exégète moderne ; cela doit être accompli à un niveau plus que simplement conceptuel. Peu de questions sont plus importantes que celle-ci, posée par Fuchs : com-

---

[170] R.E. Palmer, **op. cit.**, p. 246.

ment le texte du Nouveau Testament, écrit dans le monde antique, peut-il nous arriver, plein de vie, de telle manière qu'il **atteigne son but** dans le temps présent ?



(Postscriptum de 1985) Mon but en exposant et en proposant une évaluation de la nouvelle herméneutique était d'en offrir une critique équilibree. Cependant, le resultat a été que certains lecteurs ont interprété mes critiques comme un rejet virtuel de toutes les intuitions positives du mouvement. Je ne souhaite pas donner une telle impression négative. La nouvelle herméneutique nous a permis de jeter un nouveau regard sur le monde narratif et sur la dimension pré-cognitive dans la compréhension. Certains aspects de la théorie herméneutique littéraire actuelle en montrent clairement le bénéfice, malgré quelques pertes. La théorie des actes de langage a demandé une attention soutenue, mais en revanche, de nombreux chercheurs ont fait peu de place aux affirmations cognitives de vérité. Cependant, les avantages de la théorie des actes de langage ne soulèvent pas **obligatoirement** cette difficulté, à moins que le modèle ne devienne exclusif. Pour une tentative récente de maintenir ensemble ces deux apsects, voir R. Lundin, A.C. Thiselton et C. Walhout, **The Responsibility of Hermeneutics** (Grand Rapids : Eerdmans ; and Exeter : (Paternoster, 1985).

Rectificatif

Une malheureuse coquille s'est glissée dans Hokhma numéro 32, privant de ses auteurs l'article intitulé « Le dernier repas, une liturgie eucharistique narrative et théâtrale ».

Il s'agissait de Serge Carrel et de W.J. Hollenweger.

Paul le dernier apôtre I Corinthiens 15,8 *

par Peter JONES
Professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence

« Paul le dernier apôtre » : ce sujet a apparemment toutes les caractéristiques d'une vieille problématique académique. Aussi étrange que cela puisse paraître, ce sujet est au contraire un orphelin que personne n'a encore adopté en vue d'une analyse sérieuse. Il nous réserve cependant bon nombre de surprises fascinantes en ce qui concerne l'image que Paul avait de lui-même comme apôtre (sa « self-consciousness » !), mais il nous permettra également des découvertes concernant l'orientation générale de sa pensée. En effet, le terme central (**eschatos**) du passage- clé (I Co 15,8) est à même de résumer le cœur du debat paulinien moderne entre Käsemann, le porte-parole de la primauté de la justification par la foi, et Stendahl, le defenseur de l'histoire du salut. Bien qu'aucun de ces deux auteurs ne traite de I Co 15,8,[1] leurs positions respectives sont reflétées (indirectement) dans les deux sens possibles du mot **eschatos** que les experts de ces deux écoles proposent : 1) « moindre », « sans valeur », ce que tout pecheur justifie doit confesser à son sujet ; et 2) « dernier », qualifiant un événement ou un acte de Dieu chronologiquement « final » dans l'histoire de la rédemption.[2]

L'absence presque totale de tout commentaire specialisé sur le mot **eschatos** dans I Co 15,8 est un fait d'autant plus surprenant que Paul

---

* Cet article est tiré, avec autorisation de l'auteur et de l'editeur, du **Tyndale Bulletin** 36/1985. Il a été traduit par Dika Nzinga, Philippe de Pol et Gérard Pella.

[1] Nous avons parcouru la plupart de leurs publications, y compris celles depourvues d'index biblique, sans y trouver le moindre commentaire sur I Co 15,8.

[2] Pour une présentation complete de ces deux approches, cf. N.T. Wright, « The Paul of History and the Apostle of Faith », **Tyndale Bulletin** 29 (1978), p.69.

n'a jamais manqué d'interprètes sérieux, soucieux de démontrer son rôle eschatologique crucial dans l'histoire du salut,[3] et en particulier le rôle qu'il a joué dans l'évangélisation des païens.

En 1939, G.Sass déclarait : « il y a beaucoup d'apôtres de Christ mais il n'y a qu'un apôtre eschatologique pour les païens. »[4] Près de quinze ans plus tard, J. Munck exprime le même point de vue : « c'est, par-dessus tout, sur les épaules de Paul, l'apôtre des Gentils, que repose la tâche d'amener ‹ la plénitude des païens › (Rm 11,25). »[5] Dans son étude ultérieure, **Christ et Israël**, Munck défend avec persuasion cette opinion, remarquant que, dans Romains 9 à 11, Paul traite de peuples, pas d'individus. Qu'il se mette tout à coup à parler de lui-même indique que Paul est conscient de jouer un rôle unique dans les événements de l'histoire du salut.[6] Un autre expert scandinave, B. Gerhardsson, fait écho à ce jugement : « Paul se sait choisi et mis à part dès avant sa naissance pour jouer un rôle particulier dans l'histoire du salut. Il a reçu la mission de porter l'Evangile aux païens. »[7] Cette façon de voir a conduit de nombreux auteurs à lever l'ambiguïté de la formule **ethnôn apostolos** (Rm 11,13) [8] en la traduisant par « l'apôtre auprès des

---

[3] Il nous faut ici rappeler la fameuse expression de A. Fridrichsen présentant Paul comme « une personnalite eschatologique ». Cf. son œuvre importante **The Apostle and His Message**, Uppsala Universitets Arsskrift, 1947, p.3. Selon C.K. Barrett (« The apostles in and after the New Testament », **Svensk Exegetisk Arsbok**, 1956, pp.30-49), cette opinion est largement reconnue comme etant une etape importante dans la recherche sur l'apostolat. On pourrait comparer l'opinion de Fridrichsen à celle de F.F. Bruce : « Paul est clairement presente comme un personnage **de portée eschatologique** » (nous soulignons) « Paul and Jerusalem », **Tyndale Bulletin** 19 (1968) p.23. Cf. aussi l'article specialise de M.L.Barre, « Paul as 'Eschatological person' », **CBQ** 37 (1975), pp 500-27.

[4] G. Sass, **Apostolat und Kirche** (1939), p.141, cité par W.Schmithals, **The Office of Apostle in the Early Church**. Londres, SPCK, 1971, p.58. Comparez la place particulière attribuee a Paul par H. Windisch, **Paulus und Christus**, 1934.

[5] J. Munck, **Paul and the Salvation of Mankind,** Londres, SCM, 1959, p.277.

[6] J. Munck, **Christ and Israel,** Philadelphie, Fortress, 1967, p.122.

[7] B. Gerhardsson, **Memory and Manuscript,** Lund, Gleerup, 1961, p.292.

[8] Cette expression est traduite par « l'apôtre des païens » dans la Bible de Jérusalem. En faveur de cette traduction, il faut dire ceci : bien qu'en général l'anarthrose suggère l'indéfini, les noms propres peuvent apparaître sans article, tout comme certains noms communs. Ceci s'applique en particulier aux noms qui demandent le génitif, ce qui est ici le cas. Voir N. Turner, **Grammar of New Testament Greek**, vol.3, Edinbourg, 1963, pp.174ss. Turner donne l'exemple d'**angelos kuriou** qui devrait être traduit par « l'ange du Seigneur » ; il cite ensuite le canon d'Apollonius Dyscolus selon lequel les noms **in regimen** soit ont tous les deux l'article, soit ne l'ont ni l'un ni l'autre. Cela semble s'appliquer à **ethnôn apostolos**. Dans ce cas, **apostolos** doit être traduit « **l'**apôtre » (et non : un apôtre...) puisque personne ne propose de traduire **ethnôn** par « de certains Gentils ». Ailleurs en Romains, Paul utilisera cette forme : **pneuma hagiôsunês** dans Rm 1.4 ; **hupakoên pisteôs** dans Rm 1,5 ; 16,26.

E. Best renforce cette interprétation en montrant que **ethnê** est souvent utilise sans

païens ».[9] Il serait superflu de citer le vaste nombre d'auteurs qui soulignent la nature eschatologique particulière de Paul et de son ministère.[10]

Toutefois, il est important de noter que son ministère eschatologique n'est pas limité aux païens. Comme Munck le suggère par le titre même de son livre, Paul est un homme-clé pour le salut de l'humanité. Poursuivant sur la lancée de Munck, N.T. Wright expose ce concept de façon audacieuse : Paul est appelé à « être l'apôtre auprès des païens, à être le Juif à qui fut confiée la création du peuple de Dieu à travers le monde ».[11] Selon K.H. Rengstorf, Paul conçoit sa mission dans les termes de Jérémie et d'Esaïe ; c'est « le sommet de la conscience de soi », non seulement de Paul, mais aussi du christianisme primitif en général.[12] Munck cherche des catégories bibliques pour décrire l'importance de Paul. Il parle de Paul comme étant une « personnalité de l'histoire de la rédemption », et compare l'apôtre à Abraham, Elie, et spécialement Moïse.[13] Munck trouve cette comparaison dans 2 Corinthiens 3, 7-18 et il en dit ceci : « De toutes les déclarations novatrices et étonnantes de Paul, celle-ci est peut-être la plus surprenante. Le plus grand homme dans l'histoire d'Israël est placé en dessous du constructeur de tentes itinérant ».[14] Notre doctorat

---

l'article, même quand on s'attendrait a en trouver un (« The Revelation to Evangelise the Gentiles », **JTS** 35, 1984, p.19, n.88). Il donne comme preuve Rm 3,29 ; 9,24 ; 11,12 ; 15,8 ; 1 Co 1,23 ; 2 Co 9,26 ; Ga 2,15. Best fait également remarquer (p.19) que même les commentateurs qui traduisent (**ethnôn**) **apostolos** par « **un** apôtre » parlent dans leurs notes de « l'apôtre ».

[9] Comparez Rm 1,5 : « nous avons reçu la grâce d'être apôtre pour conduire... **tous** les peuples païens... ». Cf. Rm 1,13 ; 15,15-18. A propos de ce dernier texte, J.Jervell commente : « Paul veut representer tout le monde païen à Jerusalem, y compris l'Occident (Rome) ». (« The Letter to Jerusalem » in **The Roman Debate**, ed. par K.P.Donfried, Minneapolis, Augsburg, 1977, p.74).

[10] Ce point sera developpe dans mon ouvrage, à paraitre. Nous relevons en particulier E. Käsemann, **A Commentary on Romans**, Londres, SCM, 1980, pp.306s et 393.

E.Best (« The Revelation to Evangelise... ») a decouvert une accentuation de l'unicite de Paul dans les epitres « pseudo-pauliniennes ». Ce que Paul est dans les Galates pour certains païens, il l'est pour tous les païens dans Ep 3,1. Dans Col 1,24 également, « Paul » revendique une position unique dans l'Eglise universelle. Cependant, Best lui-même a dejà etabli que « **ethnôn apostolos** » en Rm 11,13 signifie « l'apôtre des païens » (p.19). Il est donc difficile d'imaginer, dans ce domaine, une expression plus exclusive du statut unique de Paul, et ceci dans une epitre universellement reconnue comme paulinienne. On doit plutôt constater un profond accord sur ce point au sein du corpus paulinien canonique.

[11] N.T. Wright, « The Paul of History and the Apostle of Faith », **Tyndale Bulletin** 29 (1978),p. 69.

[12] K.H. Rengstorf, « **apostellô** », **TWNT** I, p.439.

[13] Munck, **Paul**, pp. 12, 48, 109.

[14] **Ibid.**, pp.60-61.

a étudié la signification de cette comparaison entre Moïse et Paul [15] et a découvert, entre autres, que de nombreux spécialistes du Nouveau Testament voient comme Munck, dans 2 Corinthiens 3, non pas la comparaison habituelle Moïse - Christ, mais Moïse comparé à Paul.[16] Nous en avons conclu que le « second Moïse » eschatologique est le modèle par lequel Paul avait compris et décrit la nature de l'apostolat chrétien. En d'autres termes, pour Paul, c'est l'apôtre de Jésus-Christ, dernier Adam, qui accomplit le ministère du dernier Moïse eschatologique.

Si Paul est un « sommet » ou une étape-clé dans l'histoire du christianisme primitif, comme le suggèrent ces spécialistes,[17] n'est-il pas approprié de poser la question suivante : Paul est-il le dernier apôtre ? Bien entendu, c'est l'ensemble de ce que Paul dit de l'apostolat qui permettra de répondre à cette question.

Cependant, I Corinthiens 15,8 se concentre précisément sur ce sujet, lorsque Paul dit de lui-même : « En tout dernier lieu (**eschaton de pantôn**) il m'est aussi apparu, à moi l'avorton ». La conclusion de ma recherche sur ce texte est donc que Paul s'affirme résolument, clairement et théologiquement comme le dernier apôtre. J'ai l'intention d'étudier ici les deux objections majeures à cette interprétation.

A. Objection 1 : eschatos signifie « moindre »

G.Sass estime que le mot **eschatos** de I Corinthiens 15,8 doit être compris « religieusement » et non pas chronologiquement,[18] mais c'est

---

[15] Peter R. Jones, **The Apostle Paul : A Second Moses According to 2 Corinthians 2,14 - 4,7**, Princeton Theol.Sem., 1973 ; également sur microfilm, Ann Arbor, 1973. Voir aussi « The Apostle Paul : Second Moses to the New Covenant Community », dans **God's Inerrant Word**, éd.J.W. Montgomery, Minneapolis, Bethany, 1974, pp.219-241 ; ainsi que « L'apôtre Paul : étude sur l'autorité apostolique paulinienne », **Foi et Vie** 1/1976, pp. 36 - 58.

[16] Pour une bibliographie détaillée, nous renvoyons à notre thèse (cf. n.15). Parmi ces auteurs, citons A. Menzies, A. M. Farrer, A. Denis, P. Demann, A. Schlatter, J-F Collange, H. Wendland, W.C. Van Unnik, H. Lietzmann, J. Jeremias, J. Roloff, C.K. Barrett, R.H. Strachan, M.E. Thrall, F. Baudraz, K. Stendahl, O. Cullmann, W. Schmithals, W.D. Davies, B.D. Chilton et, plus récemment, E. Richard, « Polemics, Old Testament and Theology. A Study of 2 Co 3,1 - 4,6 », RB 88, 1981, pp. 354, 366 ; et S. Kim, **The Origin of Paul's Gospel**, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, pp.233-39.

[17] Cf. la description que Wrede donne de Paul comme « second fondateur du Christianisme » (**Paul**, tr.angl.Boston, 1908, p.xi) et la remarque de O. Cone (**Paul : The Man, the Missionary and the Teacher**, Londres, Black, 1898) qui estimait qu'une « nouvelle ère de l'histoire du christianisme » s'est amorcée par la vision du Christ accordée à Paul.

[18] Sass, **Apostolat**, p.97, n.266, cité par Schmithals, **Apostle** p.73, n.76.

R.Bultmann et ses disciples qui ont élevé cette opinion au rang de principe majeur pour l'interprétation paulinienne. Bien qu'à ma connaissance Bultmann n'ait pas commenté spécifiquement ce verset, la position qu'il adopte vis-à-vis de toute la péricope, I Corinthiens 15, 1-11, est bien connue. La tentative que Paul fait pour garantir la résurrection du Christ comme un fait objectif n'est « pas convaincante »,[19] et par conséquent le texte doit être exclu du kérygme.[20] Ceci exclut le verset 8 de l'explication bultmannienne de la signification de l'apostolat de Paul. Nous devons toutefois présumer que Bultmann favoriserait le sens « religieux » plutôt que temporel d'**eschatos**, en ce sens qu'il voit l'appel de Paul comme paradigmatique de la conversion chrétienne en général.[21]

Nous rencontrons ici une série de difficultés. Quand Bultmann maintient que, dans I Corinthiens 15, Paul s'engage dans une apologétique historique, il reconnaît par là, implicitement, le sens chronologique d'**eschatos**. Mais l'**eschatos** temporel de Paul, qui implique qu'il est le dernier appelé, contredit la tentative de Bultmann de comprendre la vocation de Paul comme étant la vocation du chrétien.

Les disciples de Bultmann considèrent I Corinthiens 15,8 avec plus ou moins d'intérêt. G. Bornkamm le comprend religieusement, conservant ce que 15, 8 dit du style de vie de Paul comme le moindre des apôtres mais passant sous silence la question de Paul comme chronologiquement le dernier, une omission notable dans la biographie de Paul.[22] Le même silence se remarque chez J.M. Robinson et H. Koester,[23] aussi bien que chez H. Conzelmann pour lequel la prétention de Paul à être le dernier n'a aucune valeur théologique.[24] Il faut donc souligner le travail de J.H. Schütz qui essaie de traiter la formule

---

[19] R.Bultmann, **Theology of the New Testament**, I, trad.angl., New York, Scribners, 1951, p.295.

[20] R.Bultmann, **Kerygma and Myth**, trad.angl. Londres, SCM, 1953, vol.1, p.112.

[21] R.Bultmann, « Paul », **Existence and Faith**, trad.angl. Londres, Collins, 1964, p.114. A ce sujet, voir G.E.Ladd, **Theologie du Nouveau Testament**, Lausanne, PBU-Sator, 1984, vol.2, p.514.

[22] G.Bornkamm, **Paul, apòtre de Jésus-Christ**, Geneve, Labor et Fides, 1971.

[23] J.M.Robinson et H. Koester, **Trajectories through Early Christianity**, Philadelphie, Fortress, 1971. L'elève de Koester, E.Pagels, dans son livre **The Gnostic Gospels** (New York, Random House, 1979, pp. 3-27) rejette la notion d'une experience apostolique particuliere du Seigneur Ressuscite limitee a une periode de bien precise ; elle considere l'experience de Paul comme une rencontre avec le Christ « au niveau d'une expérience intérieure » (p.11), ouverte à tous les chrétiens.

Le point de vue de W.Marxsen (**The Resurrection of Jesus of Nazareth**, trad.angl. Londres, SCM, 1970) ressemble à celui de Conzelmann. Dans son étude de ce qu'il appelle l'**ophthè** de Paul, il ne mentionne jamais le fait que Paul affirme avoir bénéficié de la derniere apparition (pp.98-111). Cependant Marxsen, lui, remarque ce fait à la p.81.

eschaton de pantôn dans les termes de l'herméneutique bultmannienne.[25] Schütz, a-t-il vu chez Bultmann la grande difficulté que nous signalions ? Si oui, il ne le dit pas. Cependant, il est intéressant de noter que consciemment Schütz s'oppose à Bultmann en prétendant que « Paul ne s'interesse pas à ces apparitions dans une perspective principalement historique ». Le but de Paul est plutôt de proposer son expérience comme paradigme d'une expérience apostolique et d'une expérience chrétienne en général.[26] Ainsi, le dilemme de Bultmann est évité en traduisant « dernier » par « moindre ».

Nombreux sont les théologiens catholiques qui insistent sur l'importance eschatologique de Paul. Mais dans leurs commentaires sur ce verset, ils semblent avoir tendance à s'arrêter juste avant de reconnaître que Paul est le dernier apôtre. N'étant pas influencés par la théologie « existentiale », c'est peut-être à cause de leur engagement confessionnel que les catholiques sous-estiment la dimension chronologique d'**eschatos** et optent pour la traduction « moindre ». D.M. Stanley remarque, par exemple, que Paul « se place à la dernière place, comme étant indigne d'être apôtre parce qu'il a persécuté l'Eglise ».[27] Venant de Stanley, ce jugement nous surprend, lui qui a défendu depuis longtemps l'interprétation eschatologique de l'apostolat de Paul, qu'il considère comme l'accomplissement de la mission du Serviteur de

---

[24] Dans son commentaire de 1 Corinthiens (trad.angl. Philadelphie, Fortress, 1975), Conzelmann affirme categoriquement, devant les données claires du texte, que « Paul est chronologiquement et substantiellement le dernier » et que l'apparition dont il a beneficie est « la fin des apparitions ». Par contre, dans sa **Théologie du Nouveau Testament** (Paris, Centurion, 1967), il ne fait qu'une seule référence, en passant, à 1 Co 15,8-11 avec cette remarque lapidaire que, dans ce cas comme dans Galates, Paul se bat pour défendre son apostolat.

[25] J.H.Schütz, **Paul and the Anatomy of Apostolic Authority**, Cambridge, CUP, 1975. Dans la mesure où sa thèse cherche à montrer que Paul ne s'intéressait pas aux questions touchant a la legitimité historique de son apostolat, Schütz suit clairement Bultmann. Ce dernier declare : « La Parole penetre dans notre monde de maniere toute fortuite, toute contingente, comme un pur evenement. Aucune garantie n'est fournie sur le vu de laquelle on pourrait croire. » (**Foi et Compréhension**, I, Paris, Seuil, 1970, p.47).

Ce principe d'interprétation est, dans une certaine mesure, deja present chez F.C. Baur, dont la reconstruction historique de l'apostolat chretien des origines est bien résumée par B.N. Kaye : « D'un côté, le parti judeo-chrétien considère comme apotres ceux qui ont été envoyés par Jésus et qui ont pour légitimer leur mission un lien clairement identifiable avec lui et un mandat de sa part. De l'autre, l'apostolat de Paul surgit du cœur... On se trouve ici devant un contraste considérable entre une légitimation formelle et externe d'une part, et une légitimation interne et spirituelle d'autre part. » (« Lightfoot and Baur on Early Christianity », **Nov.Test**. 26/1984, p.201).

[26] **Ibid.**, p.9. Bultmann (« Paul », p.295) rejette de façon categorique la tentative de Barth qui consiste à eliminer les idées de preuve historique du raisonnement de Paul.

[27] D.M. Stanley, **Christ's Resurrection in Pauline Soteriology**, Rome, Analecta Biblica, 1961, p.47.

l'Eternel annoncé par Esaïe. Cette approche de I Corinthiens 15,8 est adoptée également par J. Bonsirven,[28] J. Colson [29] et P. Grelot.[30] En même temps, les catholiques mettent en valeur la primauté chronologique de l'expérience de Pierre concernant la résurrection, telle qu'elle est relatée dans I Corinthiens 15,5.[31] Bien entendu, il y a des exceptions parmi les spécialistes catholiques. Contrairement à la tendance naturelle à voir dans la papauté la perpétuation de l'office apostolique, L. Cerfaux et F. Amiot signalent que Paul se prenait pour le dernier apôtre, mais ils ne font aucun commentaire théologique.[32]

Ceux qui maintiennent que « dernier » équivaut à « moindre » le font pour deux raisons. Paul se dit lui-même « dernier » soit parce qu'il veut donner l'exemple du style de vie eschatologique de l'évangile, soit parce qu'il est authentiquement convaincu d'être le moindre des apôtres à cause de son passé incrédule.

B. Réplique : eschatos signifie « dernier »

Nous pensons que ce n'est pas l'endroit propice pour critiquer l'aspect unilatéral de l'herméneutique bultmannienne ;[33] il faut cependant noter que cette faiblesse affecte radicalement l'exégèse que Schütz fait de I Corinthiens 15,8. Comme, pour lui, l'Evangile est puissance

---

[28] J. Bonsirven, **L'Evangile de Paul**, Paris, 1946, p.44.

[29] J. Colson, **Paul, apôtre, martyr**, Paris, 1971, p.42.

[30] P. Grelot, « La mission apostolique », **Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament**, Paris, Seuil, 1974, p.49. Cf. S. Brown, « Apostleship in the NT as an Historical and Theological Problem », **NTS** 30 (1984/3), p.478. Brown a une définition moins stricte de l'apostolat mais c'est avec bien des hesitations qu'il semble disposé à admettre que « ... il se peut que Paul n'ait pas cru que des apôtres missionnaires seraient appelés après lui. »

[31] B. Rigaux, **Dieu l'a ressuscite**, Gembloux, Duculot, 1972, p.129 : « On sait seulement que les apparitions mentionnees ont eu lieu avant (**eschaton de**...) celle de Paul... celle de Pierre apparait comme primaire dans la confession ». Cf. Colson, **Paul**, p.75 ; Leon-Dufour, **Resurrection de Jesus et Message Pascal**, Paris, Seuil, 1971, p.122.

[32] L. Cerfaux, **Le chretien dans la theologie paulinienne**, Paris, Cerf, 1959, p.115 ; F. Amiot, **Les idees maitresses de St . Paul**, Paris, Cerf, 1962, p.19 ; Bonsirven (**Evangile**, p.257) dit en passant et sans commentaire : « (Paul) range : Kephas, les douze, les cinq cents freres, Jacques, tous les apôtres, lui-même le dernier des apôtres ». Voir aussi J. Guillet, **Entre Jésus et l'Eglise**, Paris, 1985, p.250 qui accorde a Paul une place speciale : « Paul ne se connait pas de successeurs et n'envisage nulle part que quelqu'un puisse prendre sa place. »

[33] Voir a ce sujet N.T. Wright, « The Paul of History », p.87 ; E.P. Sanders, **Paul and rabbinic Judaism**, Londres, SCM, 1977, p.522 ; Ladd, **Théologie du NT**, pp.24, 515, 546 ; R.T. France, **Verite historique et critique biblique**, Lausanne, PBU, 1982, pp.110s.

et non contenu ;[34] comme (toujours d'après lui) la question de l'apostolat de Paul porte sur son autorité et non sur sa légitimité, il s'en suit que Paul se targue d'être le « moindre » et non le « dernier » des apôtres. Sur ce point précis, notre exégèse montrera (1) que Paul (comme cela est habituellement le cas) n'est pas unilatéral, mais qu'il affirme avec force sa place de « dernier » sur le plan chronologique (**eschatos**) et son statut de « moindre des rejetons » sur le plan existentiel (**elachistos**) et (2) qu'il faut sérieusement remettre en question la validité de l'interprétation de la pensée de Paul par Schütz.

Pour une exégèse saine d'**eschatos**, nous allons examiner quelques points :

(a) **Eschatos** est une forme ambiguë qui peut signifier « moindre ». Jérémie décrit Babylone comme étant la moindre des nations (**eschatè ethnôn** Jr 50,12). Dans Luc 14,7 ss Jésus déconseille de prendre des places où l'on est honoré et révèle le risque d'être relégués à une place inférieure (**eschaton topon**, v.9). Dans I Corinthiens 4,9, comme Schütz le fait remarquer,[35] les apôtres, en général, y sont décrits comme **eschatous**. Mais ici, l'aspect temporel est présent, car le contexte immédiat insiste sur la portée cosmique et eschatologique du ministère de l'apôtre.[36] C'est un phénomène des temps derniers auquel le mystère de l'humiliation est intégralement attaché, comme c'était le cas pour Jésus.

(b) Toutefois, Paul n'a pas besoin d'exploiter l'ambiguïté du terme **eschatos** dans I Co 15,8. En juxtaposant **eschatos** et **elachistos** (v.9), la nature dialectique de son apostolat, qui est à la fois dernier dans le temps et moindre en dignité, est adéquatement exprimée. Si **eschatos** ne signifiait que « moindre », il y aurait une tautologie étonnante dans ces versets qui ont par ailleurs un langage très dense. Par voie de conséquence, un **eschatos** chronologique me paraît être la meilleure exégèse.

(c) Si, selon Schütz, les apôtres sont génériquement « derniers », pourquoi Paul réserve-t-il alors cet usage à lui-même dans

---

[34] **Paul**, p.43, bien que l'on puisse relever une certaine ambiguïté à la p.77.

[35] Schütz, **Paul**, p.105, note 2. Schütz s'appuie sur l'article « **eschatos** » de Kittel dans **TWNT** II, p.694. Kittel reconnait ce sens dans 1 Co 4,9, ainsi qu'un rapport eventuel dans 1 Co 15,8. Ce que Schütz ne dit pas, c'est que Kittel poursuit en disant : « En même temps, **eschatos** suggere la clôture d'une série, de telle sorte qu'à partir de ce moment, il ne peut y avoir d'événements similaires ou équivalents. »

[36] Voir Leon Morris, **The First Epistle of Paul to the Corinthians**, Londres, Tyndale, 1958, p.80, ainsi que G.G. Findlay in **EGT** II, p.801. On notera un certain parallélisme entre 1 Co 4,9 et 1 Co 15,8. Dans 4,9, **eschatos** est accompagne de **hôs epithanatious** (comme des condamnés à mort) tandis que dans 15,8, il est accompagne de **hôsperei tô ektrômati** (comme l'avorton) et de **elachistos** (le moindre). Ainsi 15,8 est assez clair pour guider l'interprète dans son explication du texte moins clair de 4,9.

I Corinthiens 15,8 ? Schütz suggère que Paul est tout simplement en train de proposer sa propre expérience comme une illustration de l'activité apostolique en général.[37]

Mais le texte montre qu'en étant dernier, Paul est unique, et non seulement représentatif.[38] En I Corinthiens 15,1-11, ce n'est pas n'importe quel apôtre qui peut être dernier. Par dessus le marché, si les « derniers » de I Corinthiens 4,9 et 15,8 ne sont pas employés de la même façon (ce que je me propose de démontrer), l'une ne peut pas être une illustration de l'autre.

(d) Malgré l'ambiguïté potentielle du mot **eschatos** en général, je maintiens que son sens chronologique domine manifestement dans I Co 15,8. Contre la plupart des interprètes théologiques actuels,[39] il n'y a que G. Sass, dans une remarque en passant, et Schütz, avec de nombreuses hésitations et équivoques, qui défendent un sens non-chronologique. Schütz accepte que la phrase **eschaton de pantôn**, qui vient fort à propos à la fin d'une liste ordinale, « pourrait bien signifier que Paul est ou bien le dernier de ceux qui reçoivent une telle apparition ou bien le dernier des apôtres ». Pour interpréter cela autrement, il faudrait que trois « si » deviennent des réalités : « Si Paul n'est pas intéressé à ces apparitions dans une perspective **essentiellement** [40] historique » ; « si... ses rapports avec les disciples ne sont pas centraux non plus » ; « si le groupe phraséologique « dernier de tous » fait écho au langage de 4,9 ss ». Vu l'opinion de la majorité des spécialistes et compte tenu des hésitations de l'exégèse de Schütz, nous avons le sentiment d'enfoncer une porte ouverte en cherchant à défendre le sens chronologique d'**eschatos** dans I Corinthiens 15,8.

(e) Quelques auteurs, surtout catholiques, hésitent à décrire

---

[37] **Paul**, p.103.

[38] Cela n'exclut pas que Paul se présente comme un exemple de la grâce. L'apostolat de Paul est précisément un exemple de la grâce par son statut unique dans l'histoire du salut.

[39] La quasi-totalité des chercheurs de toutes tendances théologiques reconnaissent l'interprétation chronologique : Schoeps, Ridderbos, Amiot, Cerfaux, Ladd, Leon-Dufour, Guthrie, Jeremias, Marxsen, Goguel, E.E. Ellis, Rengstorf, A. Richardson, Reiff, Roloff, Denis, J.Weiss, Wilkens, Godet, Conzelmann, Grosheide, Plummer, Hering, Hodge, Allo, Lietzmann, Schneider, Grundmann, Georgi, Goppelt, Bruce, A.T. Robertson, von der Osten-Sacken, von Campenhausen. Dans sa brève étude, **The Signs of an Apostle**, Philadelphie, Fortress, 1972, p.43, Barrett semble tergiverser lorsqu'il décrit Paul dans 1 Co 15,8 comme « le dernier et le moindre ». Cette équivoque ne se retrouve pas dans son commentaire, **The First Epistle to the Corinthians**, Londres, Black, 1968, pp.343s.

[40] **Paul**, p.105. Nous soulignons. On peut se demander si cet adverbe suffit à éliminer les aspects chronologiques de l'argument de Paul. Paul manifeste par ailleurs un certain intérêt - ou un intérêt certain ! -pour l'aspect chronologique de sa relation avec les autres apôtres quand il parle de « ceux qui étaient apôtres avant moi » (Ga 1,17).

comme une suite chronologique la série d'apparitions qui commence au verset 5 par **eita**, qui se poursuit aux versets 6 et 7 avec **epeita** et **eita**, et se termine au verset 8 avec **eschaton de pantôn**. Toutefois, leur réserve semble s'expliquer davantage par la difficulté d'harmoniser les récits des évangiles avec une lecture strictement chronologique de la liste de Paul [41] que par le refus de tout souci chronologique chez Paul. Dans l'ensemble, le jugement de H. Lietzmann selon lequel Paul énumère les apparitions par ordre chronologique [42] représente l'opinion de la majorité.

Le sens chronologique de la confession de foi de I Co 15, 3 ss est évident car il reproduit par ordre chronologique les faits saillants de la vie et de la mort du Christ et commence la liste des apparitions par celle de Pierre, qu'il maintient explicitement en premier lieu (voir Mt 10,2 : **prôtos**). Par ailleurs, la même expression (**eschaton de pantôn**) ne s'emploie que dans un autre passage du NT : l'histoire de la femme avec sept maris par laquelle les Sadducéens cherchent à piéger Jésus concernant son enseignement sur la résurrection (Mc 12,22).[43] Le texte parle de la mort successive des sept frères. « Le **prôtos** meurt, le **deuteros** meurt, le **tritos** aussi, ainsi que les quatre autres. » Après eux tous (**eschaton pantôn**), la femme meurt ». Ici le groupe phraséologique qui nous concerne fonctionne clairement comme l'élément clôturant une liste chronologique. Ceci fournit donc un excellent point de comparaison avec notre texte.[44] Pour compléter ce que Marc dit, il faut noter

---

[41] Rigaux, **Dieu**, p.129 ; E.B.Allo, **Première épître aux Corinthiens**, Paris, Gabalda, 1956, p.391, qui compare l'emploi de **eita** dans 1 Co 15,5-8 avec celui de 1 Co 12,28 qui n'exige pas de sens chronologique. Ce n'est cependant pas le cas de 1 Co 15 comme nous avons l'intention de le démontrer.

[42] H. Lietzmann, **An die Korinther 1 und 2**, Tübingen, Mohr, 1949, p.77 ; cf. aussi Barrett, **First Corinthians, ad.loc.** ; Marxsen, **Resurrection**, pp.81-82 ; O. Cullmann, **St Pierre : Disciple-Apôtre-Martyr**, Neuchâtel, 1952, pp.50-52.

E.Best (« The Revelation to Evangelise... », p.20), donne l'avis le plus catégorique concernant ce problème : « A l'interieur d'une séquence rythmée par ' ensuite, ensuite, ensuite ', **eschaton** ne peut qu'impliquer qu'il n'y aura jamais plus d'autre apparition du Christ Ressuscité à quiconque. » La position de Best met en valeur - avec raison - la non-ambiguïté des données grammaticales, mais elle ne satisfait pas ceux qui pensent que Paul se borne à faire une déclaration de circonstance. Voir ci-dessous.

[43] Déjà relevé par A.Plummer, **1 Corinthians**, Edinbourg, Clark, 1911, p.339.

[44] Il n'y a aucune raison de considerer la femme comme la personne la moins importante du récit, d'autant plus que les parallèles synoptiques (Mt 22,27 et Mc 20,32) ont respectivement **husteron de pantôn** et **husteron**, généralement traduit par « en dernier » ou « finalement ». De fait, dans toutes leurs références aux autres sources anciennes, ni **AGB** ni Moulton-Geden ne donnent d'exemple où **hustèros** n'aurait pas un sens chronologique. Afin d'être complet, il faut cependant noter que le troisième sens du verbe **hustereô** que donne **AGB** est « être moins que, être inférieur a », utilisé avec le génitif, ce que l'on trouve à la fois chez Paul (1 Co 12,24 ; 2 Co 11,5 ; 12,11) et chez Matthieu (Mt 19,20). Mais cela n'a pas de rapport avec le cas que nous discutons ici. Nous sommes redevable au Dr Murray Harris qui nous a suggere l'idee de comparer sur ce point les textes synoptiques.

qu'il y a dans ce même quinzième chapitre de la première épître aux Corinthiens un exemple comparable. A partir du verset 22 Paul développe un argument théologique qui revêt un caractère chronologique évident. Il confirme que dans le futur « tous seront rendus vivants » mais chacun à son tour ; Christ comme premier fruit, puis (**epeita**) ceux qui appartiennent à Christ ; puis (**eita**) la fin viendra quand Christ remettra le royaume à Dieu après avoir détruit toute domination. Le texte continue : « car il doit régner jusqu'à ce qu'il ait fait de tous ses ennemis son marchepied. Car le dernier ennemi (**eschatos echthros**) est la mort » (v.26). Dans le même chapitre, au verset 45, Paul utilise les deux : **prôtos** [45] et **eschatos**, dans un sens purement chronologique. Au v.46, le **prôtos** du v.45, clairement chronologique, est employé dans une séquence logico-chronologique avec **epeita**.

Ainsi, quelques versets seulement après notre texte, Paul structure sa pensée deux fois par le même emploi du mot **eita**, **epeita** et **eschatos**, avec une intention chronologique évidente. De plus, la nature définitive de la défaite du dernier ennemi, la mort, paraît corroborer le jugement de G. Kittel concernant I Corinthiens 15,8. « **Eschatos** », dit-il, suggère la fin d'une série de telle façon qu'à partir de l'avènement de cet **eschatos**, il ne peut y avoir aucun événement équivalent.[46] »

(f) Le terme associé à **eschatos**, **ektrôma** (traduit « avorton ») confirme cette interprétation chronologique d'**eschatos**. Nous ne sommes pas en mesure de développer ce point important ici.[47] Il suffit de dire, avec la majorité des spécialistes,[48] que les données à notre disposition suggèrent une naissance anormale plutôt que la notion existentielle de mort au milieu de la vie, c'est-à-dire de vie en dépendance totale de Dieu, comme Schütz voudrait le comprendre.[49] Cette expression, dans les termes de H.J. Schoeps, a pour rôle de « manifester l'anormalité de l'expérience de sa vocation... celle d'une personne née hors des limites normales ».[50] Deux détails importants soutiennent ce jugement : (1) l'article défini **tô**, suggérant l'unicité plutôt qu'une expérience paradigmatique et (2) le verbe, **ôphthè**, à l'aoriste, indiquant

---

[45] Remarquez l'usage de **prôtos** dans 1 Co 15,3. Cf. Mc 4,28.

[46] Kittel, **TWNT** II, p.694. Voir aussi A.T.Robertson, **A Grammar of the Greek New Testament**, Nashville, Broadman, 1934, p.669 : « Habituellement, **eschatos** renvoie à plus de deux elements : c'est le dernier d'une serie, ou le tout dernier, comme **en eschatè hèmera** (au dernier jour, Jn 11,24), **eschaton de pantôn** (1 Co 15,8) ».

[47] Nous renvoyons a notre monographie a venir, qui traite plus en détail à la fois ce point particulier et l'ensemble de notre sujet, Paul le dernier apôtre.

[48] Voir Calvin, Godet, von Harnack, Bengel, Windisch, Lietzmann, J.Schneider, Fridrichsen, Allo et Barrett.

[49] Schütz, **Paul**, p.104.

[50] Schoeps, **Paul**, pp.81s, n.1.

le sens fondamentalement chronologique de toute la phrase. Ce verbe **ôphthè** nous conduit à la raison finale et décisive quant à la compréhension chronologique d'**eschatos**.

(g) Le principal argument contre l'interprétation non-chronologique d'**eschatos** par Schütz, c'est tout simplement qu'elle est quasiment impossible du point de vue de la syntaxe. **Eschaton**, d'après les grammairiens, est un **adverbe**.[51] Ici à l'accusatif, **eschaton**, il ne peut être autre chose qu'un adverbe. Ce ne peut pas être un accusatif désignant Paul comme complément d'objet direct du verbe, parce que, si tel était le cas, **eschatos** serait au datif, **eschatô**, pour la bonne raison que **ôphthè** dans tout ce passage demande un datif (litt. il fut vu par moi, Paul). Comme la forme n'est pas **eschatô**, il ne peut être pris comme un adjectif décrivant le style de vie de Paul. D'où nous déduisons que Schütz impose au texte une construction théologique qui n'est soutenue ni par la grammaire ni par la syntaxe. La grammaire demande que cette forme soit prise adverbialement [52] et l'on sait que les adverbes modifient les verbes et non les noms propres ou les pronoms. Dans ce cas, **eschaton** est un adverbe modifiant **ôphthè** de la même manière que les adverbes de temps **eita** et **epeita** modifient **ôphthè** aux versets précédents (5-7).[53] **Eschaton** concerne donc Christ, le sujet même du verbe **ôphthè**.[54] Cela concerne donc la dernière apparition de Christ, le dernier de ses actes spécifiques dans l'histoire du salut, qui établit l'apostolat et clôt la période des apparitions.

Si ces arguments sont corrects, **eschatos** ne peut pas avoir le sens de « moindre » ici. Son sens ne devrait pas être cherché dans l'emploi du

---

[51] Dana et Mantey, **A Manual Grammar of the New Testament**, New York, Macmillan, 1957, p.236. Cf.aussi E.Fleury, **Morphologie historique de la langue grecque**, Paris, 1947, p.236. Cf. A.Plummer, **1 Corinthians**, p.339 et F.Godet, **1 Corinthiens**, p.338.

[52] Tout comme **prôton** qui fonctionne dans tout le NT comme un adverbe. Voir en articulier, chez Paul, Rm 1,8 ; 15,24 ; 1 Co 12,28 ; 1 Th 4,16 ; 1 Tm 2,1 etc.

[53] Puisque, du point de vue de la syntaxe, **eschaton** est en relation avec les autres adverbes, si nous ne les prenons pas comme étant chronologiquement reliés et que nous faisons valoir avec Schütz la distinction qualitative, nous aboutissons par la force des choses à l'idée étrange qu'il y a une sorte de hiérarchie de l'être, ce qui de toute évidence n'est pas l'intention de Paul.

[54] Ce n'est certainement pas un adverbe de manière, qui suggérerait l'idée que l'acte est de moindre importance, mais un adverbe de temps. Ce point de vue est soutenu par A.T.Robertson, **Grammar**, p.516, qui considère **pantôn** comme un neutre pluriel. Ceci impliquerait que c'est la « dernière de toutes les apparitions ». Dans ce cas, **pantôn** ne pourrait pas renvoyer aux personnes précédemment mentionnées, contre lesquelles Paul ferait valoir sa « moindre » importance, sa petitesse. Il le fait dans le verset suivant, en utilisant un autre terme, sans ambiguïté possible. Il faut cependant ajouter que l'ambiguïté autour de l'antécédent de **pantôn** est suffisamment forte pour conclure que l'auteur a cherché à communiquer par cet effet une certaine imprécision. Dans ce cas, **pantôn** servirait simplement à renforcer le caractère définitif d'**eschaton**, ce que la TOB traduit fort bien : « en tout dernier lieu... »

du terme au chapitre 4,[55] mais plutôt dans son usage dans ce même chapitre où il est répété pas moins de trois fois :[56] au verset 26, **eschatos echthros** ; au verset 45, **ho eschatos Adam** et au verset 52, **hè eschatè salpigx**. Dans chacun de ces cas, il y a une connotation eschatologique ; il s'agit du « dernier » après lequel il n'y a plus rien. C'est pourquoi la présentation chronologique [57] des deux Adam prototypiques commence par **prôtos** et se termine par **eschatos**. Il n'y a ni second ni troisième Christ. De même, dans la conception néo-testamentaire des fins dernières, la défaite du dernier ennemi veut dire qu'il n'y aura plus de mort,[58] et le son de la dernière trompette annonce cet état des choses. Le terme utilisé par Paul doit donc signifier que l'apparition dont il a bénéficié était chronologiquement la dernière. Cela implique que Paul est le dernier apôtre, surtout quand on sait que pour être apôtre, selon Paul, il faut avoir vu le Seigneur ressuscité.[59] Ceci nous amène à considérer la seconde objection principale.

C. Objection 2 : eschatos est effectivement chronologique mais uniquement circonstanciel

Les tenants de cette position font appel au bon sens pour étayer leur interprétation : Paul n'aurait pas pu savoir qu'il était le dernier. Dans I Corinthiens 15,8 par conséquent, l'expression « dernier de tous » est purement motivée par les circonstances ; elle n'a aucune portée théologique. A cet égard le jugement de W. Marxsen est un exemple de retenue académique. Au début de son exégèse de I Co 15,1-11, il prend note des éléments qui peuvent être établis avec une certaine mesure de certitude. Le premier est le fait que « Paul veut clairement dire que l'apparition dont il a bénéficié a été la dernière des apparitions du

---

[55] Comme le fait Schütz (**Paul**, pp.185s.) de façon trop exclusive. Même dans 1 Co 4,9, on ne peut pas totalement exclure la traduction d' **eschatos** par « dernier ».

[56] Il est étrange que cela ne soit pas relevé ailleurs.

[57] Cf. 1 Co 15,45-46 : **prôtos** ... **eschatos** ; ... **prôton** ... **epeita**.

[58] Ap 21,4.

[59] Rengstorf, **TWNT** I, p.431. A ce sujet, voir aussi K.Kertelge, « Apokalypsis Jesou Christou », **Neues Testament und Kirche**, éd. par J. Gnilka, Freiburg, Herder, 1974, p.270 ; E.Ellis, **Prophecy**, p.105 ; A.Schlatter, **Die Geschichte des Christus**, 1923, p.532 ; A.Richardson, **Introduction**, p.322 ; F.F.Bruce, **Tyndale Bulletin** 19/1968, p.20 ; L.Cerfaux, **Le chretien**, p.107 ; H.Ridderbos, **Paul**, p.449 ; Rigaux, **Dieu**, p.343 ; P.Grelot, **Le ministère**, p.49 ; W.G. Kümmel, **Theology of the NT**, p.134 ; J. Bonsirven, **Evangile de Paul**, p.258 ; et les commentaires de Conzelmann, Barrett et Morris. J.A.Kirk semble accepter ce principe dans son article « Apostleship since Rengstorf » (**NTS** 21/1975, p.362) mais le fait qu'il évite de prendre en compte 1 Co 15,8 lui permet d'arriver à la conclusion que « le même ministère apostolique existe aujourd'hui dans des circonstances historiques différentes » (p.264).

Ressuscité ».[60] Il ajoute cependant que les apparitions ultérieures « ne peuvent ni être exclues, ni affirmées avec certitude ».[61] Marxsen estime donc à la fois que Paul prétend clairement être le dernier apôtre et que ce dernier n'était pas en mesure de le savoir. Xavier Léon-Dufour est moins sûr de ce que Paul affirme car, pour lui, Paul affirme soit qu'il est le dernier de cette liste particulière, soit qu'il est vraiment **le** dernier ; mais il résoud cette difficulté de façon péremptoire : « nous n'osons toutefois adopter cette dernière interprétation ».[62] Goguel est, à ma connaissance, le seul auteur qui fasse le poids devant la thèse que je propose.[63] Il pense que les termes de Paul n'impliquent pas qu'il n'y aura plus jamais d'apparition comme celle dont il a bénéficié. Paul fait une simple observation quantitative, une constation de fait, pas une affirmation de principe.[64] Tout simplement, Paul n'en connaît pas d'autres pour l'instant.[65]

D. Réplique : eschatos est principiel et non circonstanciel

Il serait virtuellement impossible de compter le nombre de fois que l'adjectif « eschatologique » a été appliqué à la théologie paulinienne par la recherche néo-testamentaire moderne. Par conséquent, il est surprenant de constater que Paul n'emploie que six fois le mot **eschatos**, cinq fois dans I Corinthiens, dont quatre fois dans I Co 15.[66] Non pas que

---

[60] W.Marxsen, **Resurrection**, p.81.

[61] **Ibid.**, p.95.

[62] Léon-Dufour, **Résurrection**, p.94. Malheureusement, il ne nous dit pas les raisons qui l'empêchent d'« oser ».

[63] M.Goguel, **La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif**, Paris, 1933, pp.241-272.

[64] **Ibid.**, p.268.

[65] **Ibid.**, p.249. Pour des raisons de place, nous ne chercherons pas à répondre ici exhaustivement a l'argument de Goguel. Le lecteur intéressé consultera notre monographie. Nous pouvons dire brièvement ceci : Goguel estime que la différence entre les christophanies de 1 Co 15 et les autres visions extatiques de Paul (Ac 16, 6-10 ; 18, 9-11 ; 22,17-21 ; 27,23-24 ; Ga 2,2 ; 2 Co 12,2-4), comme celles d'Etienne (Ac 7,55) et de Jean dans l'Apocalypse (Ap 1,10), « demeure une simple différence de forme ». Nous croyons au contraire que l'hypothèse d'une différence substantielle peut être défendue de façon satisfaisante. Kim l'exprime de manière condensée mais satisfaisante : l'apparition du Seigneur ressuscité à Paul signifie qu'il reçoit, dans cette expérience, une vision proleptique de la parousie. Une telle expérience doit être distinguée des visions rapportées dans 2 Co 12 (cf. Kim, **Origin**, p.56 et n.1 ; cf. aussi pp.71 et 73).

[66] 1 Co 4,9 ; 15,8.26.45.52 ; 2 Tm 3,1.

cette insistance de la recherche moderne soit incorrecte ; au contraire, la structure globale de la pensée de Paul confirme l'analyse moderne. Cela semble plutôt indiquer que chaque emploi du terme **eschatos** n'est pas « innocent » ; bien au contraire, il est chargé d'une forte signification « eschatologique ». Nous avons vu que tel était le cas pour les autres utilisations d'**eschatos** dans I Corinthiens 15. Elles décrivent des événements terminaux et définitifs dans l'histoire de la rédemption. Nous pouvons donc en attendre autant de l'utilisation d'**eschatos** au verset 8. Bien entendu, ce n'est pas la seule raison de croire que Paul est en train de faire une déclaration de principe théologique plutôt qu'une simple observation circonstantielle au passage. En effet, des raisons majeures abondent, mais vu que l'espace ne le permet pas, je me propose de signaler brièvement chaque point et d'en choisir un seul que je développerai.

(a) Dans I Co 15, le langage de Paul est « fondamental », prophétique et confessant : « fondamental » parce qu'il rappelle aux Corinthiens les fondations de leur foi et de leur salut (v.1-2) ; prophétique, parce que Paul déclare l'Evangile qu'il a reçu non seulement des autres apôtres, mais aussi directement du Seigneur (v.1-3 ; voir Ga 1,11-12) et confessant parce qu'il s'appuie sur une confession de foi plus ancienne, comme l'admettent tous les experts.[67] Il faut cependant préciser que, par sa structure syntaxique, cette confession de foi inclut le verset 8, que Paul a certainement ajouté. La dernière apparition à Paul est donc englobée dans ce que Paul a prêché **en prôtois**, c'est dire qu'elle est rangée parmi les matériaux de première importance pour l'Evangile.[68]

(b) Le langage de Paul est également spécifique et affirmatif. Il connaît **tous** les apôtres (**pantes oi apostoloi** v.7) et se présente comme l'avorton (v.8), le moindre des apôtres. Ces aspects formels du langage de Paul sont corroborés par son sens matériel. Pourquoi Paul va-t-il jusqu'à des références aussi spécifiques ? C'est qu'à la base de ce langage réside sa conception de l'histoire du salut. On peut s'en rendre compte par la relation de Paul avec les autres apôtres.

---

[67] Pour une bibliographie, cf. H.Conzelmann, **Théologie**, p.79 n.1 et W. Schmithals, **Apostle**, p.74. Voir aussi S.Kim, **Origin**, p.70, pour qui la tradition contenue dans 1 Co 15,3ss. « est en fait une tradition normative ». Kim developpe ce point : « Le caractère normatif de la tradition est impliqué par le langage que Paul utilise dans 1 Co 15,1s. (**Origin**, p.70 n.3). A ce sujet, voir aussi P. Stuhlmacher, **Das Paulinische Evangelium** I, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1968, p.69, pour qui le verbe **gnôrizô** du v.1 exprime l'idée de proclamation d'un evénement eschatologique, comme dans Dn 2,23 (« ...**Ausdruck für die Kundgabe eines eschatologischen Tatbestandes** »).

[68] Voir à ce sujet P. Stuhlmacher (**Evangelium**, p.275) qui a fort bien remarqué que, selon 1 Co 15,1-11, l'expérience de Paul est constitutive de la connaissance sur laquelle la communauté doit se baser.

(c) En se déclarant dernier membre du collège apostolique, Paul se compare implicitement à Pierre, qu'il considère comme le premier. En effet, Pierre, qui apparaît en tête de liste dans I Co 15, et qui est connu par ailleurs comme **prôtos** (Mt 10,2), [69] pourrait être opposé à Paul, le dernier ; c'est d'ailleurs ce que fait Paul dans Galates 2,6-10. Cependant, comme l'épître aux Galates le montre, il n'est pas question ici de personnes, mais d'apostolats, apostolats envers Israël et envers les païens.

(d) La déclaration prophétique de Paul concernant le fait qu'il est le dernier provient, selon nous, de sa conviction que cela était prédit dans les Ecritures. Le langage du v.10 (**ou kenè** et **ekopiasa**), est une allusion directe à Esaïe 49,4. Nous considérons, tout comme de nombreux auteurs,[70] que la mission du serviteur constitue le modèle de son apostolat, mais nous pensons qu'il faut aller plus loin et voir cette

---

[69] Cf. Lc 24,34 que W. Marxsen trouve « terminologiquement réminiscent » de 1 Co 15,5 (**Resurrection**, p.81).

[70] A notre connaissance, le premier qui ait proposé cette idée est G. Sass, « Zur Bedeutung von **doulos** bei Paulus », **ZNW** 40/1941, pp. 24-32. Mais le principal pas en avant fut celui de L. Cerfaux, « Saint Paul et le ' Serviteur de Dieu' d'Isaïe », **St Ans** 27-28/1951, pp. 353ss. D'autres chercheurs catholiques ont ensuite renforcé cette ligne de recherche fructueuse. Mentionnons J. Giblet, « St . Paul, serviteur de Dieu et apôtre de Jésus-Christ », **Vie Spirituelle** 388/1953, pp.244-265 ; A.Bertrangs, « La vocation des Gentils chez St .Paul : Exégèse et herméneutique pauliniennes des citations vétérotestamentaires », **ETL** 30/1954, pp.319-415 ; D.M.Stanley, « The Theme of the Servant of Yahweh in primitive Christian Soteriology and its Transformation by St .Paul », **CBQ** 16/1954, pp.385-425 ; P.E.Langevin, « St .Paul, Prophète des Gentils », **Laval Théologique et Philosophique** 26/1970, p.8 ; C.M. Martini, « Alcuni termi litterari di 2 Co 4,6 e i racconti della conversione di san Paolo negli Atti », in **Analecta Biblica** XVII-XVIII/1963, I, pp.461-74 ; A.Kerrigan, « Echoes of Themes from the Servant Songs in Pauline Theology » in **Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholica**, **Analecta Biblica**, XVII-XVIII, II, Rome, 1963, pp.217-228.

Du côté protestant, citons J. Munck, **Paul**, pp.25-30 ; K.L.Fitzgerald, **A Study of the Servant Concept in the Writings of St .Paul** (thèse de doctorat non publiée, Southern Baptist Theological Seminary, 1960) ; T. Holtz, « Zum Selbstverständnis des Apostels Paulus », **TL** 91/1966, pp. 320-330 ; P. Stuhlmacher, **Evangelium**, p.73 ; F.F. Bruce, « Paul and Paulinism », **Vox Evangelica** 7/1971, p.11 ; J.F. Collange, **Enigmes de la deuxième épître de Paul aux Corinthiens**, Cambridge, CUP, 1972, p.137 ; C.J.A. Hickling, « Paul's Reading of Isaiah » in **Studia Biblica 1978**, ed. par E.A. Livingstone (JSNT Supplement Series 3, Sheffield, 1980), pp.215-216. (Quoique cet auteur estime qu'on « va trop loin... peut-être » lorsqu'on pense que Paul se voyait en train d'accomplir les prophéties qui concernent le Serviteur, il admet la « portée personnelle particulière » d'Es 49,6 pour Paul et remarque que Paul utilise Es 49,1.4 en rapport avec sa propre mission) ; plus récemment W.L. Lane, « Covenant : The Key to Paul's Conflict with Corinth », **Tyndale Bulletin** 33/1982, pp.8-9 ; Kim, **Origin**, p.10 n.4, p.92, 97 n.1 ; et J. Beker, **Paul**, p.115. E. Best (« The Revelation to Evangelise... », p.20) pense que 1 Co 15,8 suggère que Paul s'attribue une position spéciale par rapport aux païens, même si le texte ne les mentionne pas. Mais cela ne prend pas en considération les termes **ou kenè** et **ekopiassa** du v.10.

mission comme le modèle de Paul pour la totalité de l'apostolat chrétien des origines. La mission du serviteur a deux étapes. Premièrement, le serviteur va en Israël et essuie un échec (Es 49,4-6a). Dans un second et dernier temps, le serviteur est envoyé chez les païens (Es 49,6) qui finiront par provoquer la conversion d'Israël (Es 49,23) et l'accomplissement final. Cette eschatologie d'Esaïe se trouve clairement à l'arrière-fond de Romains 9-11 mais elle influence particulièrement le point de vue de Paul sur l'histoire apostolique. Les premiers apôtres sont envoyés vers les circoncis (Rm 10,14 ss ; Ga. 2,7),[71] mais c'est « un peuple désobéissant et obstiné » qu'ils trouvèrent (Rm 10,21). Tout comme le serviteur, Paul est alors envoyé (dernier de tous) chez les païens et, comme le serviteur, parmi les nations il rencontre le succès (I Co 15,10) et nourrit l'espoir qu'Israël acceptera l'Evangile au travers de sa mission envers les païens et amènera ainsi l'accomplissement, « le passage de la mort à la vie » (Rm 11,15.25-26).

Le mouvement eschatologique se poursuit après la mort des apôtres mais tout fut inéluctablement mis en marche par l'accomplissement de la mission apostolique originelle au travers de l'envoi de Paul, le dernier apôtre, auprès des païens (cf. Lc 21,14 ; Mt 24,14).

C'est cette eschatologie, excessivement simple et profondément scripturaire, de la période de grâce précédant la parousie qui permet à Paul de déclarer solennellement qu'en tant qu'apôtre auprès des païens, il est le dernier des apôtres de Jésus-Christ.

(e) Le dernier point que nous aimerions aborder cherche à confirmer cette analyse biblico-théologique de la pensée de Paul au moyen d'une comparaison terminologique. Bien qu'il soit à l'origine un aristocrate juif, Paul va jusqu'à se glorifier d'avoir tout perdu et même d'être accablé d'injures. Un des facteurs décisifs qui lui permet d'en arriver là fut son ministere parmi les païens, dont le nom même est synonyme d'injure.[72] Celui qui se fait tout à tous devient un rejeté afin de gagner ceux qui sont rejetés. Paul supporte l'insulte, lui l'apôtre « avorton », et admet qu'il n'est pas digne d'être appelé apôtre (I Co 15,9). Il désigne lui-même les païens comme n'etant « pas un peuple » (Rm 9,25-26 ; 10,19), comme un rameau d'olivier sauvage (Rm 11,17), greffé contre nature (**para physin** Rm 11,24) sur l'arbre naturel et légitime. Nous voyons ici un parallélisme des termes entre Paul,

---

[71] A ce sujet, voir l'excellente exegèse de J. Munck, **Christ and Israel**, pp.89-104.

[72] Voir Mt 6,7 et, sur le sujet en general, Strack-Billerbeck III, p.139 ; W.D. Davies, **Paul and Rabbinic Judaism**, Londres, SPCK, 1948, p.60 ; E.P. Sanders, **Paul**, p.89 n.16. S.Kim a vu avec justesse que, pour Paul, le Pharisien irréprochable de l'aile droite, aller vers les païens, c'était porter leur malédiction (**Origin**, pp.32s., 46).

l'apôtre des païens, et les païens eux-mêmes. Si Paul est un membre non-naturel, apparemment illégitime, de l'apostolat par lequel Dieu montre sa grâce (I Co 15,10-11), on peut dire la même chose des païens qui, contre toute attente, deviennent le moyen de salut pour Israël, le peuple « naturel » de Dieu.

Si l'on discerne ce parallélisme, peut-on en trouver trace dans le mot **eschatos** ? En d'autres termes, Paul peut-il déclarer de lui-même avec assurance qu'il est le dernier apôtre parce qu'il sait que le même épithète est attribué aux païens ?

Dans les lettres de Paul qui nous sont parvenues, il n'utilise pas le mot **eschatos** pour les païens, mais il s'en approche de façon remarquable lorsqu'il dit par exemple que l'Evangile est pour les Juifs **prôton** puis pour les Grecs (Rm 1,16 ; 2,9-10. cf. Ac 13,46). Pas de doute qu'il y ait ici référence implicite à l'eschatologie qui deviendra explicite dans les chapitres 9-11 ;[73] de même lorsqu'il appelle les païens **hoi makran** (Ep 2,17) parce que, dans la perspective biblique, les derniers dans l'espace sont les derniers dans le temps. De plus, ailleurs dans l'Eglise du temps de Paul, la désignation des païens comme derniers (**eschatoi**) semble être explicite. L'œuvre importante de J.Jeremias, **Jésus et les païens** (Neuchâtel, 1956), a donné une argumentation excellente qui permet d'accepter la notion de priorité temporelle d'Israël et de rassemblement futur des païens comme élément authentique de l'enseignement de Jésus.

Nous nous contenterons simplement de relever le phénomène littéraire sans discuter ce point. Premièrement, **prôton** en Marc 7,27 se trouve sur les lèvres d'une femme païenne, Syro-Phénicienne, ce qui implique peut-être qu'**eschatos** désigne les nations. Cette idée apparaît à la surface en Mt 20,1-16. La parabole est incontestablement chronologique. Les invitations à travailler sont valables pendant toute la journée jusqu'à la onzième heure. Puis, d'une manière intéressante, la parabole rapporte une querelle entre ceux qui furent embauchés en premier et ceux qui le furent en dernier, parce que le maître leur avait donné à chacun le même salaire. Il convient de noter pour notre propos la juxtaposition des deux expressions, **hoi prôtoi** et **hoi eschatoi**, quatre fois en huit versets.[74] On peut se demander si la parabole de Jésus a pour intention d'exprimer la vérité intemporelle de la justification par la foi ou si elle décrit ici le caractère particulier de l'histoire de la rédemption.

Sans doute les deux hypothèses sont-elles vraies. L'histoire des juifs

---

[73] A ce propos, voir les commentateurs, specialement E.Käsemann, O.Michel et C.E.B. Cranfield.

[74] Versets 8, 10-11 et 16.

et des païens est un exemple concret du principe évangélique. Mais l'aspect **Heilsgeschichte** est également manifeste dans la mention des ouvriers de la onzième heure car ils sont invités à la fin de la journée,[75] et dans la référence à l'avenir au v. 16 : les derniers seront (**esontai**) [76] les premiers et les premiers seront les derniers.[77] Il semble que cette parole du v. 16 appartient solidement à la parabole qui la précède [78] car le verset choisit manifestement les termes centraux de l'histoire (**hoi prôtoi** et **hoi eschatoi**) afin d'exposer à nouveau ce qui sera vrai dans les temps à venir. Par conséquent il apparaît que les paroles du v. 16 concernent l'histoire du salut (**Heilsgeschichte**).[79]

Cet avis semble confirmé par l'usage que Luc fait de ces paroles en 13,22-30. Dans le contexte lucanien (13,18-21) on vient d'entendre deux paraboles concernant la croissance du Royaume, dont la première contenait une allusion aux païens.[80] Le Royaume s'étendra jusqu'à inclure les païens. Ce point est repris aux versets 28-30. Ayant annoncé que « vous » [81] serez chassés afin de ne pas avoir part au banquet eschatologique, Jésus parle ensuite du « peuple » qui viendra « de l'est, de l'ouest, du nord, et du sud » (v.29) pour prendre place à table avec les patriarches et les fidèles d'Israël (v.28). Ceci apparaît comme une

[75] Ainsi K. Stendahl, **Paul Among Jews and Gentiles**, Londres, 1977, p.38, qui compare ces ouvriers aux païens « qui viennent au dernier moment et reçoivent le même salaire ». « Ce n'est pas si différent de la perspective de Paul dans Rm 9-11 », suggère Stendahl. Voir aussi P.Bonnard, **L'Evangile selon Matthieu**, Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, p.293, qui voit l'application faite aux païens et parle à ce propos de « paulinisme matthéen ».

[76] I.H.Marshall, **The Gospel of Luke**, Exeter, Paternoster, 1978, p.568, parle de cette expression et de son utilisation dans Lc 13.30 ; il estime que « le futur, **esontai**, indique le renversement des rôles qui aura lieu dans l'âge à venir ».

[77] Un argument supplementaire en faveur de l'intention « Heilsgeschichte » de cette parabole reside dans le parallelisme entre, d'une part, les « murmures » des **premiers** (Mt 20,11) et leur « oeil mauvais » lorsqu'ils voient les **derniers** recevoir le même salaire qu'eux (Mt 20,15) et, d'autre part, la « jalousie » d'Israël qui voit le salut parvenir aux païens (Rm 11,11.14 ; cf. 10,19). De plus, cette compréhension de l'histoire du salut ne doit pas être automatiquement mise sur le compte d'un paulinisme puisque Paul ne fait que citer une prophetie de l'AT (Dt 32,21) qui date de bien avant Paul, Matthieu et Jésus.

[78] Bonnard, **Matthieu**, p.291.

[79] Bien entendu, ces paroles pouvaient aussi exprimer un principe évangelique général (cf. Mt 19,30 ; Mc 10,31). D'ou l'avis de Marshall : il s'agit d'un « **logion** isolé, d'application generale » (**Luke**, p.568). Toutefois, même dans les deux textes cites ici, il est question de futur eschatologique.

[80] Comme le remarquent les commentateurs.

[81] Marshall, **Luke**, p.566 : « Les Juifs qui avaient accompagné Jésus pendant son ministère terrestre ».

référence extrêmement claire aux païens [82] et non pas aux juifs de la diaspora, puisque la précision de Mt 8,12 contraste les « enfants du Royaume » avec les **polloi** qui doivent encore venir. Luc poursuit alors en citant les paroles « il y a des **eschatoi** qui seront **prôtoi** et il y a des **prôtoi** qui seront **eschatoi** ». La désignation des païens comme **eschatoi**, déjà fortement indiquée par l'usage de cette parole dans Mt 20,16 est à présent une certitude acquise chez Luc.[83] En fait, Luc et Matthieu se corroborent l'un l'autre, sur ce point, de telle façon qu'on ne peut pas dire que cette perspective est typiquement lucanienne. Cependant, Luc la développe encore dans son second livre, les Actes.

Nous choisissons un moment crucial de sa narration lorsqu'en 13,47 le Paul des Actes, en parfaite harmonie avec le Paul des épîtres, cite Esaïe 49,6. **Prôton** est appliqué à Israël : « C'est à vous d'abord (**prôton**) que devait être annoncée la Parole de Dieu ! » (v.46). Mais, face à leur endurcissement, Paul se tourne vers les païens, prenant pour modèle le serviteur. Notons que cette citation de la Septante associe les païens aux **eschatoi**. Il semble qu'on n'ait pas jusqu'ici remarqué cette formule « premier/dernier » dans le verset 47, mais quand on dispose le texte selon le parallélisme poétique hébreu, « les païens » (**ethnôn**) apparaissent comme synonyme de : « les extrémités de la terre » (**eschatou tès gès**) : **tetheika se eis phôs ethnôn**
tou einai se eis sôterian heôs eschatou tès gès.[84]

L'étude de ces termes indique que (1) dans certaines couches de l'Eglise primitive, les païens étaient connus comme « les derniers » (**hoi eschatoi**) et (2) le Paul des Actes associe de façon explicite **eschatos** avec les païens. Ces faits s'accordent avec l'eschatologie propre à Paul ainsi qu'avec sa méditation d'Esaïe 49,1-6, à tel point qu'il ne devait pas être loin de s'identifier au serviteur d'Esaïe quand il se déclare lui-même le « dernier » apôtre.

E. Les implications de notre étude

Pour conclure, nous aimerions signaler brièvement un certain nombre d'implications exégétiques et théologiques.

[82] **Ibid**. p.568. « Le sujet de ce verset est bien entendu les païens... » contrairement à la suggestion de N.Q.King (cité par Marshall) et A.R.C. Leaney, **A Commentary on the Gospel of Luke**, Londres, Black, 1966, p.209, qui estiment qu'il s'agit des Juifs de la diaspora.

[83] En faveur de cette interprétation, nous citerons J. Weiss (et W.Bousset), **Die Schriften des Neuen Testaments** I, Göttingen, 1917, p.476 et W. Grundmann, **Das Evangelium nach Lukas**, Berlin, 1966, pp.286-287, tous deux cités par Marshall (**Luke** p.568) qui semble lui aussi partager cette opinion.

[84] E.Best (« The Revelation to Evangelise » p.3) s'approche de cette proposition.

(A) Lorsque Paul affirme être le dernier apôtre, il suggère qu'il est conscient d'être appelé à mener l'évangile apostolique à son achèvement. (1) On peut en trouver des indices tout d'abord dans les expressions particulièrement pauliniennes comme « mon évangile »,[85] « notre évangile »,[86] « l'évangile que je vous ai annoncé »,[87] « l'évangile qui est prêché par moi » [88] et « l'évangile que je prêche ».[89] Ces expressions semblent indiquer une relation particulière entre l'évangile et le dernier apôtre, et ainsi une relation particulière entre son évangile et l'évangile qui l'a précédé. (2) Cette relation semble être de l'ordre d'un achèvement. Comme Paul l'écrit, si son évangile est « l'évangile des incirconcis » (Ga 2,7), pour lequel il reçut une révélation spéciale du mystère (Ep 3,3) qui concerne les païens (Ep 3,8) et si (selon Esaïe 49,6 comme nous l'avons vu, et Matthieu 24,14, Luc 21,24, Romains 11,25) la prédication aux païens est le dernier événement avant la fin, il semble que la révélation concernant les païens parachève l'évangile apostolique pour la période précédant la fin. (3) On trouve peut-être une trace de cette pensée dans Col 1,25, où Paul déclare qu'il a été fait serviteur afin d'achever (**plèrôsai**) l'annonce de la parole de Dieu. Contre l'opinion majoritaire selon laquelle Paul pensait simplement à une progression géographique, comme en Romains 15,19 et 2 Timothée 4,17, R.E.Brown propose une hypothèse intéressante à laquelle nous nous rallions volontiers : « Parmi les éléments nouveaux, on notera que l'auteur insiste sur le fait d'achever le message de Dieu en montrant toute la gloire du mystérieux plan divin ».[90] Nous hésiterions

---

Lorsqu'il commente Ac 1,8, il observe que l'expression « extremites de la terre » désigne les païens car si Rome est ainsi visee, elle represente le centre du monde païen. L'expression elle-même est dérivee d'Es 49,6 ; elle est à nouveau utilisee en Ac 13,47 en relation avec la mission auprès des païens.

[85] Rm 2,16 ; 16,25 ; 2 Tm 2,8.

[86] 2 Co 4,3 ; 1 Th 1,5 ; 2,14.

[87] 1 Co 15,1 ; 2 Co 11,7.

[88] Ga 1,11.

[89] Ga 2,2. Cf. aussi les expressions semblables en Ga 2,7 et Ep 3,6. Sur ce point en général, voir G. Friedrich, « **euaggelion** », **TWNT** II, p.233.

[90] R.E.Brown, **The Semitic Background of the Term « Mystery » in the New Testament**, Philadelphie, Fortress, 1968, p.53. On en trouve un echo en 2 Tm 4,17, qui selon E. Best (« The Revelation to Evangelise », p.26) est de façon particulière une « expression claire du caractère unique de l'apostolat de Paul parmi les païens ». L'expression **panta ta ethnè** (« tous les païens ») suggère que tous sont « présents par leurs representants à Rome ». Bien plus « ce que les païens entendent, ce n'est pas Paul, mais le témoignage de Paul ». Nous comprenons ce commentaire de Best comme signifiant que le texte ne decrit pas une experience personnelle fortuite, mais une déclaration divine solennelle et publique de l'Evangile puisque cela concerne les païens en tant que peuples. Finalement, il nous faut noter le commentaire de Best à propos du verbe **plèrophoreô**, avec lequel nous nous trouvons en plein accord. Selon Best (**ibid**) ce verbe indique que Paul est un instrument unique, parce que « ce mot a le sens d'un achèvement. A Rome, le kerygme destiné aux païens est mené à son terme ; le statut

simplement à appeler cette insistance « nouvelle » puisque nous l'avons déjà trouvée implicite lorsque Paul se déclare le dernier.[91]

(B) La raison qui a poussé Paul à écrire I Co 15,1-11 devient extrêmement claire. Il cherche à légitimer son enseignement sur la nature de la résurrection aux versets 15-58 (1) en montrant qu'il est pour l'essentiel en accord avec la tradition apostolique en général (vv.3 ss.11),[92] et (2) en démontrant qu'il appartient au cercle apostolique d'où provient cet enseignement,[93] afin de se présenter lui-même,

---

special de Paul comme apôtre des païens est acheve... Puisque de nombreux autres predicateurs ont parle aux païens, son statut **unique** réside dans la révélation qu'il a reçu concernant leur place dans l'Eglise plutôt que dans sa prédication elle-même.

[91] Cette consideration pose problème pour la theorie qui voit dans Ephésiens et Colossiens non pas l'œuvre de Paul mais celle d'un disciple/rédacteur inconnu qui aurait interprète librement la tradition paulinienne. Pour Michel Bouttier dans « Petite suite paulinienne » **ETR** (1985/2) 269-70, cet auteur inconnu « fait preuve de vigueur theologique ». Or c'est le moins que l'on puisse dire, car, selon le jugement (juste, je crois) de Bouttier, l'auteur salue la reconciliation des juifs et des païens dans l'Eglise « comme un evénement decisif de l'histoire du salut, un peu au même titre que celui de la résurrection... Je persiste à croire que dans son intention, le texte visait bien le miracle eschatologique, l'accès des nations au sein du peuple de Dieu » ; mais un tel jugement cree d'enormes difficultes pour la théorie génerale concernant l'auteur. D'une part, il faut croire qu'un redacteur, disciple de Paul se serait senti autorisé à réinterpréter son maître non pas en faisant preuve de « vigueur théologique » mais d'une hardiesse theologique invraisemblable. Or, ce que nous connaissons des disciples de Paul (voir 1 Co 4,17 cp. 1 Tm 6,20 ; 2 Tm 1,13.14 ; 2,2) va à l'encontre d'une telle explication. D'autre part, avec J.A.T. Robinson, **Redating The New Testament** (SCM Londres, 1976) l'on peut se demander pourquoi ce qu'il appelle « un géant spirituel et théologique » n'aurait pas laisse de traces dans l'âge post-apostolique (p.63). Enfin cette théorie demande que l'on croie que Paul n'aurait pas eu lui-même cette idée si élevée de la place des païens dans l'Eglise. Mais ceci contredit carrément le Paul des Ephésiens pour qui sa marque particulière parmi tous les apôtres est d'avoir reçu par révélation le mystère concernant les païens (Ep 3,9). Elle s'achoppe aussi contre le vrai Paul, celui des epitres « authentiques », et de 1 Co 15,8 en particulier, le Paul qui s'y presente comme le dernier des apôtres et par voie de consequence comme celui à qui a ete confié l'achèvement de la révélation, qui concerne justement la place des païens dans l'histoire du salut.

Effectivement, si notre exégèse est juste, il n'y a rien dans Ephésiens ou dans Colossiens quant a ses affirmations théologiques que le « vrai » Paul n'aurait pas pu écrire, et pour ce qui est des différences de style littéraire, je renvoie le lecteur à l'excellent article de E.E. Ellis « Dating the New Testament », **NTS**, 26 (Juillet 1980) pp.487-502, pour qui l'analyse linguistique actuelle des lettres néo-testamentaires relève d'une pratique trop simpliste (issue du 19ème siècle) et toute conclusion concernant la paternité dependant de leur langage, leur style littéraire et théologique est au mieux douteuse ».

[92] Ainsi Barrett, Conzelmann et Morris.

[93] Ce cercle apostolique « gehört auf die seite des Evangeliums », P. von der Osten-Sacken, « Die Apologie des Paulinischen Apostolats in I Kor 15,1-11 », **ZNW** 64 (1973) p.260 ; Cf O.Cullmann, **La Tradition**, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1953, p.32 : « ...l'apostolat n'appartient pas au temps de l'Eglise mais à celui de l'incarnation du Christ ».

ainsi que le montre Osten-Sacken, comme exégète légitime de la tradition.[94] Contre Schütz, nous devons dire que Paul ne se sent pas seulement concerné par l'autorité de son apostolat, mais aussi par sa légitimité. C'est pourquoi il déclare être le dernier apôtre.

La thèse générale de Schütz dépendrait donc de la véracité de cette affirmation spécifique à propos de ces versets : « Ce qui intéresse (Paul)..., c'est la nature de la fonction d'un apôtre et non la grandeur du cercle (apostolique) ».[95] Mais notre exégèse a cherché à montrer que l'**eschatos** de Paul boucle ce cercle.

(C) Si l'**eschatos** de Paul boucle le cercle apostolique, nous pensons avec Osten-Sacken que la mort des apôtres représente un problème théologique [96] et qu'elle soulève implicitement le principe de la clôture du canon.[97] La notion d'un ministère apostolique unique limité au temps de l'incarnation porte en elle l'idee d'une révélation achevée comme norme ou canon pour l'Eglise.

(D) Les résultats de notre recherche sur I Co 15,8 ne sont pas sans intérêt pour le débat concernant l'authenticité des Pastorales. Conzelmann et Dibelius [98] se posent la question suivante : « Comment le kérygme est-il devenu « dépôt » dans les Pastorales ? » Ils répondent sans hésitation : il s'agit d'un changement fondamental d'optique qui s'opère dans la deuxième et la troisième générations de l'Eglise où le kérygme dynamique de Paul est transformé en dépôt doctrinal. Pour eux, parmi tous les arguments pour ou contre la paternité paulinienne, celui-ci est décisif.

Or, si notre exégèse de I Co 15,8 est juste, il n'y a pas de changement fondamental d'optique. Paul sait par révélation et par réflexion sur les Ecritures que le ministère apostolique, comme fondement lié à l'incarnation, est limité dans le temps, selon le plan de Dieu. Ernst Käsemann, qui par ailleurs soutient avec brio l'interprétation majoritaire des Pastorales,[99] reconnait tout de même ce caractère eschatologique, voire apocalyptique de l'apostolat de Paul. Dans son commentaire sur les

---

[94] **Ibid**. Osten-Sacken (voir note précédente) renvoie à K.Holl et A. von Harnack ; plus généralement voir Beker (**Paul**, p.5-6) qui affirme que, pour Paul, être apôtre c'est être « un interprète de l'Evangile mandaté par le Christ », « un médiateur direct et un interprète autorisé de l'Evangile ».

[95] Schütz, **Paul**, p.101.

[96] Osten-Sacken, « Die Apologie », p 261.

[97] **Ibid**.

[98] Hans Conzelmann et Martin Dibelius, **The Pastoral Epistles,** Hermeneia, Fortress Press, Philadelphie, 1972, p.1.

[99] E. Käsemann, « Paul et le precatholicisme », **Essais exégétiques**, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1972, pp 256-270.

Romains, il écrit : « L'apôtre a un rapport spécial avec l'Evangile qui est manifesté sur la terre à travers lui et même incarné par lui ».[100] L'Evangile apostolique, vu à cette lumière, est nécessairement « dépôt » dans la mesure où il définit une fois pour toutes le caractère essentiel de l'acte de Dieu en Christ et donne ainsi à l'Eglise la connaissance de son identité pour la durée de son existence jusqu'à la parousie. Nous croyons que l'argument principal contre l'authenticité paulinienne perd ainsi sa force. Plutôt que d'y voir l'optique des générations post-apostoliques, ne vaudrait-il pas mieux y entendre, à la lumière de la notion d'achèvement implicite dans l'**eschatos** de I Co 15,8, la voix authentique de l'apôtre qui énonce de façon claire et mûre,[101] à la fin de son ministère, un principe qui l'aurait toujours animé ?

(E) La clôture du cercle apostolique avec Paul amène de sérieuses difficultés à toutes les formes de théories concernant un ministère apostolique continu, que ce soit l'enseignement pentecôtiste - charismatique, qui utilise généralement le terme « apôtre » dans un sens quelque peu atténué,[102] ou la notion catholique romaine de la véritable succession apostolique. Cette dernière position repose en particulier sur deux raisonnements biblico - theologiques. (1) Le rai-

---

[100] E. Käsemann, **Commentary on Romans,** Eerdmans, Grand Rapids, 1980, p 6. Le Paul des Pastorales en dit autant, voir Tite 1,3.

[101] Sans doute en se servant de secretaire, voir l'article de E.E.Ellis mentionné ci-dessus, note 91.

[102] En fait, il semble y avoir deux positions divergentes concernant l'apostolat dans la théologie pentecôtiste/charismatique de nos jours.

La première semble traiter de façon vague la terminologie de Paul. Ralph Shallis, bien qu'il ne soit pas lui-même un charismatique, pousse les croyants à rechercher le ministère apostolique : « Veux-tu devenir apôtre ? Dieu ne demande pas mieux ! » Mais trois conditions sont requises : « Une vision de Christ qui change ta vie ; un travail pionnier efficace en terre païenne ; une acceptation sans limite de la souffrance. » Cependant, Shallis reconnait que Paul se trouve dans « une catégorie spéciale », semblable à celle des Douze et qu'il a reçu « une vision extraordinaire... même unique ». (**Explosion de Vie**, Fontenay, Farel, 1979, p.289).

Si cette position permet bon nombre d'ambiguïtés, la seconde n'en permet aucune. Pour rendre justice au pentecôtisme en général, il faut dire que seule une certaine frange adopte l'enseignement représenté sous une forme particulièrement claire dans l'Eglise apostolique ainsi que dans la brève étude de J.E.Worsfold, **The Catholic and Apostolic Ministry of the Apostle and Prophet : The Paul and Silas Ministry** (Katartizo Communications, Paraparaumu, Nouvelle Zélande, 1981). Worsfold suggère que l'Eglise redécouvre le ministère apostolique tel qu'il fut compris dans l'Eglise Catholique Apostolique ainsi que dans le mouvement associé à Edward Irving. En 1833, sous l'influence d'Irving, « douze apôtres furent appelés et mis à part pour un ' ministère de héraut ' universel bien que délimité » (p.14). Avec la mort du « dernier apôtre » en 1901, le mouvement entra dans une « période de silence » mais cette notion d'apostolat a été « léguée à l'Eglise Apostolique concernant le ministère apostolique et prophétique à venir » (p.16).

sonnement traditionnel basé sur la parole du Seigneur à Pierre en Matthieu 16,17 et (2) l'argument de John Henry Newman,[103] repris plus récemment par Claude Tresmontant,[104] qui suggère que la révélation s'étend d'Abraham jusqu'au Christ (et par conséquent jusqu'aux Evangiles) alors que Paul commence une période de « développement dogmatique » (I Co 11,22 ; 15,3) que continue l'Eglise de Rome.

Néanmoins, ces deux arguments sont forcés d'ignorer la déclaration de Paul lorsqu'il se déclare le dernier apôtre. Ainsi, à l'argument du silence qu'utilise Cullmann lorsqu'il fait remarquer qu'on ne voit nulle part dans le Nouveau Testament les apôtres nommer d'autres apôtres,[105] il nous faut ajouter la déclaration explicite de Paul « le dernier des apôtres ». Contre Newman et Tresmontant, nous dirons que I Co 15,8 présente un Paul conscient non pas d'être la première personne dans l'Eglise à développer une doctrine mais bien plutôt d'être le dernier bénéficiaire appelé à recevoir la révélation évangélique fondatrice.[106]

(F) L'élément d'achèvement, implicite dans l'**eschatos** de Paul, milite contre une tradition grandissante dans les études modernes du Nouveau Testament : on croit discerner une situation de pluralisme théologique dans le christianisme primitif. James Robinson prend comme point de départ la primauté d'une « conscience historique » qui laisse de côté la « vérité révélée monolithique et divine » et propose comme véritable objet de la recherche néotestamentaire l'histoire des dogmes, le processus de développement des idées.[107] Ce processus est caractérisé par la diversité et le conflit. Pour Bultmann, le conflit se trouve entre Paul et Jean d'un côté et Luc (Actes) de l'autre ; pour Käsemann, le Nouveau Testament est un exemple des débats caractérisant le christianisme primitif.[108] Cette analyse a récemment été développée par François Vouga. Suivant les lignes tracées par H. Koester dans son article « One Jesus and Four Gospels »,[109] Vouga trouve cinq groupes rivaux dans l'Eglise pré-paulinienne. Sa conclusion, basée sur la conviction qu'à ses débuts le christianisme était caractérisé par la

---

[103] J.H. Newman, **An Essay on the Development of Christian Doctrine** (1845), Londres, Sheed and Ward, 1960, p.50.

[104] C.Trésmontant, **Le Christ hébreu**, Paris, O.E.I.L., 1983, p.215.

[105] Cullmann, **Tradition**, p.32 : « Les apôtres n'ont pas institué d'autres apôtres, mais des évêques ».

[106] Beker, **Paul**, p.6.

[107] Robinson et Koester, **Trajectories**, p.10.

[108] Voir F. Vouga, « Bulletin du N.T. », **ETR** 4/1983, p.540.

[109] H. Koester, « One Jesus and Four Primitive Gospels », **HTR** 61/1968, pp.203-247.

diversité plutôt que par une unité fondamentale,[110] est que l'Eglise apostolique n'a jamais existé. Cette dernière est une image nostalgique projetée par l'historiographie theologiquement tendancieuse de Luc et doit être rejetée.[111] Les nombreuses difficultés inhérentes à cette reconstruction du christianisme primitif peuvent être démontrées en particulier par l'argument de Paul en I Co 15,1-11. Son appel à une tradition commune (vv.3ss), aux événements spécifiques qui constituent l'Evangile ainsi qu'au kérygme prêché par tous (v.11) constitue une affirmation indubitable de l'unité originelle fondamentale. L'emploi qu'il fait d'**eschatos** ainsi que des notions de continuité et d'achèvement rend cette unité encore plus évidente tant et si bien que pour maintenir sa position Vouga ne devra pas seulement accuser Luc d'être tendancieux, mais également Paul. Ce serait certainement possible, mais cela rendrait une reconstruction déjà hautement spéculative encore moins convaincante. Sans doute faut-il affirmer la présence de Dieu dans le processus historique, mais I Corinthiens 15,1-11 et l'**eschatos** chronologique de Paul montrent que l'histoire est aussi le lieu des actes spécifiques de Dieu pour notre rédemption, actes rapportés par l'Evangile qui est un message de salut unifié, cohérent et divin.[112]

Notre étude nous a conduit à penser qu'en se présentant comme le dernier apôtre, Paul ne se livre en aucun cas à une opinion improvisée ou circonstancielle. L'apôtre est bien plutôt en train de faire une déclaration solennelle concernant son ministère apostolique. Cette revendication se fonde sur la révélation de l'histoire du salut et de la part qu'il doit y jouer. Cette compréhension de son rôle est accordée à Paul par le Seigneur ressuscité lors de sa vocation et il en reçoit la confirmation par sa méditation de l'Ecriture vétéro-testamentaire, guidé par l'Esprit.

Par conséquent, l'étude de I Corinthiens 15,8 montre que l'approche unilatérale de la théologie existentiale est incapable de rendre justice à la pensée paulinienne dans son ensemble. L'élément chronologique ne disparaît pas simplement lorsqu'on le démythologise par des catégories

---

[110] F. Vouga, « Bulletin », p.540. Cette diversité originelle est poussée dans ses formulations les plus extrêmes par E.Trocmé (**Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie**, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972) qui pretend que c'était l'intention même de Jésus d'encourager les représentations différentes et conflictuelles qu'on se faisait de lui, ceci en dépit de Mc 8,27-30.

[111] F. Vouga, « Pour une géographie théologique des christianismes primitifs », **ETR** 59/1984, p.149.

[112] Sur ce point, voir E.E.Ellis dans sa préface au livre de L.Goppelt, **Typos : The Typological Interpretation of the Old Testament in the New**, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, pp. XVII-XIX.

« religieuses ». Un tel escamotage herméneutique produit tout simplement une redondance absurde dans le langage de Paul ; finalement tant **eschatos** qu'**elachistos** signifieraient « moindre ». Au contraire, la syntaxe et le contexte théologique de ce texte appellent une interprétation plus nuancée où la réponse existentielle de la foi est comprise comme mystérieusement mais solidement associée au plan de Dieu pour l'histoire de la rédemption. Paul ne s'adresse pas seulement au côté subjectif de la foi, « l'Evangile auquel vous restez attachés ». Il s'intéresse tout autant à son contenu objectif (« Christ est mort et ressuscité selon les Ecritures ; il est apparu à Céphas et... en tout dernier lieu à moi »). Nous voici à nouveau placé devant le grand mystère de la relation entre la responsabilité humaine et la souveraineté divine. Mais c'est seulement en les maintenant ensemble que l'on peut rendre justice à ce texte, à Paul en général, et finalement à l'ensemble de la foi biblique.

Jésus Communicateur :

Essai sur la figure du communicateur chrétien

1ère partie ★
par Michel Kocher, pasteur

Introduction :
Jésus, quel homme de la communication ?

Vous vous êtes certainement déjà posé la question : quel type d'homme était Jésus ? Apparaissait-il à ses contemporains comme un leader charismatique ? Un homme dont la propension à communiquer relevait d'une autorité personnelle particulière, d'un ascendant sur le public ? Un homme sachant émouvoir les foules par la seule magie de sa parole et de ses gestes, sans le soutien de références extérieures à ses dons propres ? Ou au contraire était-il le plus grand docteur de son temps ? Un homme dont les connaissances étaient si étendues qu'elles attiraient à lui des disciples ? Un homme dont la pensée était si pénétrante qu'elle fascinait, sans même le secours d'une bonne rhétorique ? Essayer de répondre à ces questions c'est tenter de brosser les caractéristiques de Jésus comme communicateur ; c'est se donner les

* Exposé remanié, donné dans le cadre de la session des animateurs théologiques de la CEVAA (Communauté évangélique d'action apostolique) à Vallecrosia (Italie), en septembre 1986.

moyens de mettre en lumière la figure de communicateur du « fondateur » du christianisme. Si l'on est chrétien cette démarche n'est pas mue par la seule curiosité intellectuelle ; c'est le désir légitime de mieux connaître l'attitude de Jésus pour s'en inspirer. C'est le désir d'être un disciple du Christ non seulement en restant fidèle au contenu de son message mais en restant fidèle à la dynamique de communication par laquelle ce message se transmet. Cette dynamique s'inaugure dans la personne de Jésus et se poursuit dans celle de tous ses témoins. D'une certaine manière la figure de « Jésus communicateur » se perpétue dans celle de tout chrétien. Toute la question est de savoir quelle est cette figure (messianique) et de quelle manière elle se perpétue !

Comment procéder ? La méthode de réflexion est relativement simple. Elle est constamment appliquée quand il s'agit de savoir quel est le **contenu du message** à proclamer aujourd'hui. Dans ce cas nous tablons sur un principe fondamental : *le message annoncé par Jesus* (la proximité du Royaume) *correspond à la proximité de la Personne du Fils* (l'avènement du « Fils de l'homme ») ; ainsi, appliquer ce principe c'est puiser dans le message pour mieux transmettre la Personne, parce qu'ils sont indéfectiblement liés. Dès lors il faut tabler sur le même principe, non plus cette fois pour le contenu du message mais pour sa **forme de communication** : cela revient à dire que *la bonne attitude pour communiquer le message* (celle inaugurée par Jésus dans sa mission en Galilée) *correspond à une relation nouvelle avec Dieu et avec son prochain rendue possible par le don de l'Esprit* (la communion au Christ ressuscité) ; ainsi, appliquer ce principe c'est puiser dans le ministère terrestre de « Jésus communicateur » pour être mieux à même de savoir quels communicateurs nous sommes invités à devenir, parce que les deux sont indéfectiblement liés. C'est l'objectif de cette présentation.

Pour cerner le ministère terrestre de « Jésus communicateur » nous allons devoir d'abord nous intéresser à son « média » de prédilection. Aujourd'hui quand on analyse un communicateur on s'interroge sur les moyens qu'il utilise. On se demande s'il est un homme de meeting en plein air, un homme de radio, de théâtre, de plume, de cinéma etc. On essaye de qualifier sa personne de communicateur sur le fond du (ou des) « média » qu'il choisit, de la maîtrise qu'il en a, et de l'exploitation qu'il en fait. Nous le ferons avec Jésus, en respectant l'univers médiatique de son temps ; nous nous pencherons plus précisément et de façon limitée sur l'appartenance de Jésus à la sphère de l'oralité. C'est l'objectif de cette première partie. Dans la seconde partie nous nous arrêterons au genre de communicateur qu'était Jésus, tel que ses contemporains pouvaient le percevoir. Aujourd'hui lorsque nous présentons un homme de la communication nous le qualifions de journaliste, d'animateur, d'humoriste, de savant, de politicien, d'artiste etc.

Pour Jésus nous chercherons à savoir s'il apparaissait comme un leader religieux (une figure charismatique) ou comme un représentant de la tradition (une figure rabbinique).

Les données que nous repérerons dans ces deux parties ne nous permettront pas de vous présenter des « trucs » pour entrer dans la peau du communicateur chrétien du 20ème siècle. C'est d'ailleurs chose impossible pour deux raisons ; tout d'abord Jésus est une figure unique (au sens quantitatif et qualitatif) alors que les figures potentielles de communicateur chrétien sont aussi nombreuses et variées qu'il y a d'hommes et de femmes sur terre. Il n'y a donc pas de moule dans lequel nous puissions vous proposer de vous couler. Ensuite Jésus a vécu dans une période unique (comme toute période) ; la perception de sa personne de communicateur est liée à son époque, dès lors sa transposition pure et simple dans notre univers contemporain est impossible même si elle est tentante (c'est la fameuse question stimulante mais forcément sans réponse : comment Jésus accomplirait-il son ministère s'il venait dans notre monde moderne et médiatique ?). Que pouvons-nous donc espérer de cette recherche ? Nous pouvons nous attendre à être confrontés aux **composantes de la figure du communicateur chrétien**. A partir de l'incarnation du Christ, nous serons placés devant les données constitutives de la figure du communicateur chrétien ; des données suffisamment générales pour rencontrer chaque croyant dans ce qu'il a d'unique et des données suffisamment concrètes pour être d'une brûlante actualité. Nous les résumerons sous la forme de points de repère.

1. L'oralité : vecteur de la communication du Royaume de Dieu

Le premier aspect frappant à propos de la figure de « Jésus communicateur » est son appartenance à la sphère de l'oralité : *Jésus n'a jamais écrit.* Peut-être, pensez-vous, se reposait-il sur ses disciples pour la dimension écrite de son ministère ? Il n'en est rien : selon le Nouveau Testament *Jésus n'a jamais invité ses disciples à entrer dans une démarche d'écriture et il n'allait pas de soi, du vivant de leur Seigneur, que ceux-ci se mettent à écrire sans qu'il le leur demande.*[1] Comment

[1] Dans son ouvrage *The Charismatic Leader and His Followers* (trad. angl. Edinbourg 1981, p. 57) M. Hengel a montré qu'il « n'y a aucune possibilité de projeter sur Jésus et ses disciples la relation maître-élève des derniers rabbins ». Ainsi les thèses de B. Gerhardsson sur la transmission des propos de Jésus par le biais de la praxis rabbinique de la mise par écrit, par l'élève, des propos du maître, sont contestables. **La mise par**

comprendre ces faits ? Située dans le contexte religieux et « communicationnel » de son temps, l'appartenance de Jésus à la sphère orale doit se préciser dans deux directions. Tout d'abord elle ne se fait pas contre la sphère de la scripturalité. Ne pas écrire ne signifie pas dédaigner la lecture ou s'opposer à l'écriture. Jésus n'était pas contre la référence à l'écrit puisqu'il connaissait, aimait et citait les écritures de son peuple. Il n'y a donc en aucun cas opposition ou concurrence entre oralité et scripturalité, pas plus d'ailleurs qu'il n'y a interchangeabilité. Il s'agit de deux vecteurs de communication qui ne s'opposent pas mais se complètent, et ce dans des rapports de priorité, de renvoi et de finalité. Il faut déterminer quels sont ces rapports en fonction de l'époque analysée.

Dans le cadre juif où vivait Jésus la complémentarité oral-écrit répond à une vision spécifique. C'est l'objet de la seconde précision : le fait d'écrire, comme acte de communication, ne pénètre pas la sphère de la vérité, car celle-ci est de l'ordre de l'oralité : de la **parole** et du **geste**.[2] C'est le contexte culturel qui dicte cette sensibilité dans laquelle Jésus se situe.[3] C'est un contexte marqué par la précédence d'une écriture, *la Torah écrite* qui engage non à un travail d'écriture mais à sa lecture publique (au cours de la liturgie synagogale) et à son commentaire oral. C'est dans cette optique qu'avait commencé à se développer, bien avant la naissance du Christ, une *Torah orale* juive. Le judaïsme considère d'ailleurs que « toute la Torah » c'est la Torah écrite et orale.[4] Au travers de son attitude de commentateur de l'Ecriture, Jésus a certainement été considéré par ses contemporains

---

écrit des propos de Jesus n'etait pas implicite à la relation qu'il avait etablie avec ses disciples. Cela ne gomme pas le fait que, par une proximite culturelle, les douzes ou le cercle plus large de ses disciples soient, même moins que des elèves-rabbins, des hommes capables de pratiquer la tradition orale, voire des hommes sensibles a sa préservation par sa mise par ecrit. Mais, du vivant du maitre, obeir a son autorite et le suivre priment sur toute autre consideration ; c'est du moins ce que les evangiles semblent nous montrer !

[2] Même si cela va de soi il vaut mieux le préciser : la parole (au sens de la proferation) et le geste (au sens de ce qui relève de la kinesique) sont les deux composantes indissociables de l'oralité.

[3] James BARR (in *Holy Scripture, Canon, Authority, Criticism*, Londres 1983, p. 12) a raison d'observer : « le presuppose culturel suggerait que s'inserer dans l'ecriture était un mode *indigne* de la transmission de la verité la plus profonde ». Cependant, dans sa méfiance à l'egard d'une surevaluation du rôle de l'ecriture, J. Barr articule faussement les rapports écriture-oralite, en des termes relevant de la non-complémentarité. Or ce présupposé culturel n'existe pas « en depit de l'existence d'une ecriture antérieure, sous la forme de l'Ancien Testament » mais **grâce** a cette ecriture (cf. infra).

[4] Il n'est pas difficile de trouver dans des ecrits issus de cette Torah des eclaircissements sur les rapports entre Torah ecrite et orale. Ce sont par exemple les traditions sur Hillel et Chammaï et notamment la fameuse sentence du Talmud de Babylone Chabbat 30b-31a. P.Lenhardt la commente en ces termes : « de ces traditions sur Hillel et Chammaï il ressort que « toute la Torah » signifie la Torah écrite (Ecriture) et son

comme un homme de la Torah orale.[5] C'est objectivement correct, à condition de préciser qu'il appartient à la Torah orale pratiquée dans le cadre précis et limité de la **communication orale**. Cette précision est nécessaire car cette Torah orale va non seulement être énormément développée mais aussi mise par écrit.

Du point de vue de la communication, la mise par écrit de la Torah orale, toute compréhensible et justifiable qu'elle puisse être au niveau des processus de transmission et de préservation, va marquer un changement essentiel : toute tradition orale qu'elle puisse encore être libellée, la Torah orale (mise par écrit) va perdre les caractéristiques propres à l'oralité, celles que nous allons évoquer dans la première partie de cet essai. *Or ce sont précisément ces caractéristiques qui donnent à la figure de Jésus sa dimension d'homme de la tradition orale, une tradition qualifié d'orale* ***parce qu'elle*** *se développe avec l'oralité comme vecteur de communication.* On doit dès lors légitimement se demander si le changement du support de communication de la tradition (tout nécessaire qu'il puisse être dans l'ordre de la communication !) n'a pas aussi des répercussions théologiques sur la définition de la tradition et de ses rapports avec l'Ecriture. Des répercussions dont il faudrait tenir compte non pour gommer l'existence d'une tradition (forcément présente quand le référentiel est un écrit) mais pour préciser la nature dynamique de la tradition, comme communication insaisissable et immédiate, enracinée dans la référence à l'écrit ; le glissement de l'oral à l'écrit n'impose-t-il pas une définition de la tradition qui tienne compte de son vecteur de communication ?[6] En ce sens il faut affirmer que la tradition est « lieu de vérité »

---

complement, la Torah orale. **Seule la Torah orale, la Tradition qui interprète et actualise, permet de résumer hardiment l'Ecriture et toute la Torah par une seule sentence**, la fameuse règle d'or de Hillel, qui n'est pas scripturaire et que le Talmud transmet d'ailleurs en arameen, dans la langue la plus parlee par le peuple... », (nous soulignons), (in *La lecture juive de l'Ecriture*, Faculté de théologie de Lyon, 1982, p. 7)

[5] « Comme Hillel, et **en vertu de la même théologie pharisienne de la Torah orale, Jésus dit**, selon l'evangile de Matthieu : « Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous même pour eux : c'est la Torah et les Prophetes » (Mt 7,12). Comment ici, résumer « la Torah et les Prophètes », c'est-à-dire toute l'Ecriture, par une sentence qui n'est pas scripturaire, si on ne tient pas que la Torah orale, Parole de Dieu, Tradition inspiree, a le pouvoir d'interpréter l'Ecriture et de donner le sens de « toute la Torah » ? » (nous soulignons) (P. Lenhardt, *ibid.*)

[6] Dans la pratique (de la lecture et du commentaire), une tradition mise par écrit et reconnue comme tradition **sous cette forme**, ne se différencie de l'Ecriture que si le lecteur ou le commentateur y veille constamment. N'est-ce pas faire reposer sur ce dernier la distinction entre Ecriture et tradition ? Mais si la tradition est reconnue sous la forme d'une communication orale en référence à l'Ecriture, la distinction entre l'Ecriture et les commentaires écrits (issus de la tradition mais non traditions eux-mêmes) ne se pose plus : **tant qu'il y a effectivement commentaire et lecture de l'Ecriture, tout ce qui aide à ce commentaire et à cette lecture est nécessaire !**

dans la mesure où sa nature est orale. C'est tout le sens du « non-recours » de Jésus à l'écriture. Ce « non-recours » a un lien avec la vérité : *la communication du Royaume de Dieu, en se fondant sur une écriture antérieure, ne fait pas appel à la praxis de l'écriture.* Comment interpréter ce fait ? Je vous suggère les deux pistes suivantes : le caractère inaccessible de toute rencontre faisant appel à l'oralité et l'adéquation entre la forme et le fond comme condition d'une communication immédiate.

1,1. Une communication inaccessible : la rencontre « en vérité »

Le recours à l'oralité signifie tout d'abord que nous n'avons plus d'accès direct à la figure de « Jésus communicateur ». Objectivement nous ne pouvons savoir comment il communiquait puisque **le propre de l'oralité c'est d'être éphémère, accessible aux seuls interlocuteurs, sujets de la communication**. L'ipsissima vox est donc perdue comme est perdu tout ce qui ne résiste pas à l'usure du temps. Il ne nous reste que la mémoire et ce qu'elle nous transmet : la préhension de l'espace.[7] C'est une constatation d'importance qu'il convient d'évaluer à sa juste mesure. Premièrement, il faut voir en elle un fait brut, neutre : il nous rend attentif à l'importance du vecteur (l'oralité) et de ses caractéristiques (son inaccessibilité objective). Il implique que dans toute analyse se référant à la personne de « Jésus communicateur » nous devons cerner la spécificité de la profération comme vecteur de communication et en tenir compte. Secondement, il faut voir dans cette constatation une question théologique : la perte de l'ipsissima vox est-elle neutre au sens où elle n'aurait rien à voir avec la vérite ? Est-elle négative au sens où quelque chose d'essentiel pour la foi serait perdu ? Est-elle positive au sens où serait préservé quelque chose d'essentiel pour la foi ? Nous penchons sans hésitation pour la dernière solution : en se cantonnant à l'oralité Jésus a empêché toute « mise en boîte », toute fixation (et par là même réduction) de sa dynamique, de son « génie personnel » à

[7] L'espace n'est bien sûr pas limité au visuel : il y a un espace auditif. Mais **la mémoire de cet espace auditif ne transmet pas l'ipsissima vox** (*l'impression, le bruit* arrive au cerveau de l'auditeur). Elle peut le cas échéant transmettre une *sensation* (l'analyse du bruit qui entre dans le cerveau) mais elle transmettra principalement un *sentiment* (ce que la sensation lui fait), c'est-à-dire, du point de vue de la communication, une interprétation. Cette interprétation peut tout à fait correspondre à l'ipsissima verba. Mais transmise par **l'oralité, l'ipsissima verba ne peut être autre chose qu'une interprétation de l'ipsissima vox. C'est la raison pour laquelle, dans la théologie de la communication la place de l'Esprit est cardinale. C'est lui qui « assure » la correspondance entre l'un et l'autre** (cf. le premier point de repère).

communiquer la Bonne Nouvelle. S'il avait choisi d'écrire, il aurait fixé une forme, un style, des mots, donnant à croire que l'imitation de cette forme, de ce style, que la répétition de ces mots sont la vraie fidélité à sa personne de communicateur ; il aurait probablement inhibé tout effort original d'écriture ultérieur au sien et tout processus de canonisation de textes ne venant pas de sa plume !

En empêchant toute fixation de sa dynamique de communicateur, Jésus n'a fait qu'être fidèle à la mission qu'il a reçue du Père. Théologiquement c'est une mission que Paul qualifie d'« ephapax »,[8] d'« une fois pour toutes », d'unique. Il n'est pas hasardeux d'estimer que la communication dans laquelle Jesus s'est engagé porte aussi et à sa manière les marques de l'« ephapax » : tous les gestes et toutes les paroles de Jésus sont uniques, « une fois pour toutes ». Ils sont« ephapax » non pas en ce que leur signifiant ne devrait ni ne pourrait plus être répété mais en ce que, *sous l'angle de leur vecteur de communication, les paroles et les gestes de Jésus sont inaccessibles à celui qui n'a pas rencontré le Messie*, puisque l'oralité a la caractéristique d'être éphémère, accessible aux seuls interlocuteurs directs.[9] Dans le cadre d'une théologie biblique il faudrait rapporter cette inaccessibilité à la vocation prophétique dont elle est une caractéristique : pour le prophète ses paroles ne sont pas destinées à une accessibilité publique permanente, à moins qu'elles ne puissent pas être entendues autrement.[10] Si l'on songe aux disciples et aux conséquences pour eux de cette inaccessibilité cela signifie que **Jésus ne leur lègue ni méthode ni exemple capables d'assurer la dynamique de leurs efforts de communication. Prophète leur Seigneur a été, prophètes ils devront être**. Dans leurs nouvelles situations ils vont devoir faire des choix de communicateur, que ce soient ceux inhérents à l'oralité ou que ce soit la mise par écrit, pratiquée, commanditée ou agréée : ce sont des choix qui relèvent de la dimension prophétique de leur « vocation de communicateur ». Une chose est certaine, n'ayant ni exemple ni méthode de communication à disposition, leurs choix de communicateur reposeront autant sur leur fidélité kérygmatique (l'annonce du message de la foi, leur vocation de témoins privilégiés), que sur leur confiance en la puissance de l'Esprit qui peut

[8] Rm 6,10 ; Héb 7,27 ; 9,12

[9] Faut-il le répéter, cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas une mémoire auditive (cf. supra), mais celle-ci est forcément une interprétation.

[10] La prédication (parole) et l'action symbolique (geste) sont les moyens prioritairement utilisés par les prophètes. Mais il arrive qu'ils soient contraints de recourir à l'écriture. C'est le cas de Jérémie ; étant en prison il veut continuer sa prédication car il est frappé par la dureté d'Israël, il espère que la répétition de ses paroles fera fléchir le peuple (36,2-3.5-6). Si le peuple persiste à ne pas écouter Dieu, l'écrit sera là pour prouver la vérité des paroles du prophète : Es 8,16 ; 30,8.

seul « dynamiser » les choix inhérents à leurs actes de communication (leur vocation de communicateurs prophétiques). Le Christ étant auprès du Père, c'est l'Esprit qui fera de l'écoute de la prédication du salut, une rencontre « en vérité », une rencontre accessible seulement à celui qui, écoutant la proclamation des témoins, entend la Parole de Dieu, c'est-à-dire **rencontre le Christ** par la parole de ses témoins.

Du point de vue de la communication et du rapport à son vecteur, il y a un cas où les disciples n'ont pas eu à faire des choix de communication inhérents à leur emploi de moyens de communication requis par de nouvelles situations. C'est la Sainte Cène.[11] Il en est ainsi parce que *c'est le seul cas où Jésus institue un acte de communication, un acte qui ne relève pas de la scripturalité mais de l'oralité, de gestes et de paroles.* Cette exception est significative car elle donne à ces gestes et à ces paroles une autorité unique : **on peut, on doit les répéter, les imiter parce que le Christ les a faits et les a dites et non parce qu'ils correspondraient à un bon choix de l'ordre de la communication**. Ainsi leur caractère éphémère, relationnel, oral n'est plus synonyme d'inaccessibilité à la figure de « Jésus communicateur ». Au contraire, il devient synonyme d'une accessibilité radicale à cette personne. En prenant la Cène, le croyant se découvre participant à une communication où la présence du Christ est particulière. *Du point de vue de la communication cette présence ne s'appuie pas sur les qualités du communicateur*[12] *mais sur les qualités inhérentes au vecteur de communication : sur les gestes et les paroles eux-mêmes : ce sont eux qui, par leur appartenance à la sphère de l'oralite, accomplissent la transmission en jeu dans la Sainte Cène.* Du point de vue théologique cette présence du Christ par les sacrements dépend, tout autant que les autres présences, du Saint Esprit : c'est lui qui institue à proprement parler la communication et non le communicateur : c'est lui qui fait de la Cène une communication inaccessible en dehors de la rencontre avec le Christ, et non le pain et le vin !

Du point de vue théologique, cette attitude de foi est fondée sur le fait que Jésus lui-même a institué l'acte du pain et de la coupe partagés. Du point de vue de la communication eclairée par la foi, il y a correspondance entre les caractéristiques de la Cène que le croyant vit aujourd'hui et de celle instituée par Jesus. Le caractère essentiellement oral du dernier repas, c'est-à-dire l'importance de la relation, de la proximité, de la voix et des gestes, de la deglutition, tout cela « média-

---

[11] Le baptême aussi dans la mesure ou Jesus accepte de recevoir ce signe et invite à l'administrer. Le Notre Pere ne peut guere être inclus ici puisque Jesus ne l'institue pas ; il n'est pas une nouvelle prière mais la reprise de prieres juives, une reprise attestée de façon diverse selon les évangiles.

[12] Qui serait un bon profèrateur, un bon exègète, ou un bon liturge.

tise » la présence relationnelle « nouvelle » du Christ à la Cène, une présence où prédominent le geste et la parole. Ils prédominent en ce sens que ce sont eux qui donnent à la Cène son caractère communautaire, plus que le célébrant autour duquel la communauté se rassemble. C'est le seul cas où l'oralité est dans son inaccessibilité même, (dans son immédiateté[13] dirons-nous au point suivant) communication de Dieu. Il ne faut donc pas oublier le rôle particulier des sacrements dans la communication.

Résumons ce premier point : puisque Jésus n'a jamais écrit mais s'est cantonné à la sphère orale, nous n'avons pas de figure modèle de communicateur chrétien véritablement accessible. Cela ne signifie pas que l'on ne pourra rien dire d'elle puisque l'oralité laisse des traces dans la mémoire, nous le verrons au point suivant, à partir des évangiles. Mais si l'on accepte que l'oralité est gestes et paroles vécus dans une rencontre interpersonnelle, les caractéristiques que nous établirons à partir de la figure de Jésus auront une normativité qui n'est pas de type répétitrice mais novatrice puisque l'oralité établi des rapports (entre le proférateur et l'auditeur) qui sont uniques et éphémères. Ces rapports sont inaccessibles pour faire office de norme objective, *ils sont normatifs dans la mesure où leur mémoire suscite de nouveaux gestes et de nouvelles paroles.* Dans toute analyse de la communication c'est un premier point de repère à garder à l'esprit et à présenter dans son contexte. En voici une formulation synthétique et générale.

---

[13] Le terme est à prendre dans son sens courant : immédiat se dit de quelque chose « qui précède ou suit sans intermédiaire, dans l'espace et le temps » (Petit Robert).

Point de repère 1

La constatation. Chaque situation de communication évangélique faisant appel à l'oralité est en soi unique et inaccessible en dehors des partenaires de la communication[14] car elle relève de l'éphémère du geste posé et de la parole proférée. La conformité à « Jésus communicateur » est donc de l'ordre de l'oralité et non de la scripturalité (du fait de s'appuyer sur le vecteur écriture).[15]

Le paradoxe. Si l'oralité est le « lieu de conformité » de la figure du communicateur chrétien, c'est paradoxalement à partir d'un autre lieu qu'il cherche l'inspiration de sa communication orale. Cet autre lieu c'est la référence à la scripturalité.

Levée du paradoxe. Ce paradoxe est levé pour celui qui refuse tout modèle ou toute méthode de communication[16] prétendant donner accès à la dynamique de la communication, acceptant ainsi que la conformité au Christ communicateur est grâce. Elle vit du mouvement de l'Esprit Saint ; au communicateur (à celui qui s'inspire de l'écrit pour communiquer), l'Esprit rend l'inaccessible (la Parole de Dieu) intelligible ;[17] par lui « l'écrit » se révèle non « ré-écrivable » :[18] « inspiré ».

Dans ce point de repère est inscrite une question primordiale. Si la figure de « Jésus communicateur » ne nous est pas accessible, nous ne sommes pas sans référence pour penser nos entreprises de communication. Les Ecritures nous donnent accès aux témoignages-dépôts de ceux qui ont gardé la mémoire de la figure du Christ. Ils inspirent nécessairement et positivement notre message dans son contenu, nous l'avons

[14] Au niveau de la communication ces partenaires sont les personnes engagées dans l'oralité. Au niveau théologique ces partenaires sont le Christ d'un côté et de l'autre le croyant qui entend sa Parole.

[15] Ainsi quels que soient les vecteurs de communication employés (écriture y comprise), **la conformité à « Jésus communicateur » est mise en jeu de soi, investissement personnel dans une situation unique et non fidélité au savoir-faire** que requiert le vecteur de communication.

[16] Qu'elle soit tirée de la lecture des Ecritures ou du savoir-faire de la communication.

[17] **L'Esprit est la mémoire vivante de la communication de Dieu**. Il fait ce que l'éphémère du temps nous empêche de faire : il fait en sorte que les *bruits* produits par la lecture conduisent à des *sentiments* qui répondent à des motivations semblables à celles éprouvées par l'écrivain (cf. n.5).

[18] C'est une formulation dynamique des rapports entre l'Esprit et l'écrit (au sens du vecteur écriture) : **c'est en tant qu'acte d'écriture** (de fixation sémantique) **unique** (non « ré-écrivable ») **que l'Ecriture se révèle comme « inspirée »**. Le point 2 évoquera les rapports de l'Esprit avec le dit (au sens du vecteur oral) : c'est en tant que profération unique que le dit se révèle comme inspiré, indicible.

déjà écrit,[19] comme aussi dans sa forme.[20] La question peut être formulée ainsi : comment dépendre d'une scripturalité tout en ayant pour objectif une communication orale ? Il y a de quoi formuler une question de base.

Question : *Comment puiser son inspiration dans la mémoire (dans ce qui est fixé et accessible), tout en visant à un agir et à un être qui lui échappent (qui est éphémère et inaccessible) ?* Comment en se laissant inspirer par un vecteur parfaitement accessible, trouver la liberté d'engager un effort où soit préservée l'inaccessibilité propre à la communication de Dieu ? Cette question a un pendant théologique et un pendant pratique qui s'éclairent mutuellement. Théologiquement elle revient à ne pas oublier que nous sommes appellés à confesser et à invoquer le souffle de l'Esprit sur nos entreprises ; c'est lui qui dans la liberté et l'inaccessibilité de son souffle les dynamise. Pratiquement cela revient à tenir aussi fermement que possible, à la fois à la référence à la scripturalité et à ses exigences (mémoire et accessibilité[21]) et à l'engagement sans réserve dans l'oralité, dans la rencontre non-balisée avec l'autre, celui dont le monde de référence est différent. En fait la théologie de l'Esprit[22] nous indique que c'est en tenant à ces deux aspects (oralité-scripturalité) que nous sommes le mieux à même de vivre de son souffle.

---

[19] Cf. notre introduction. Le contenu de message est l'inauguration du Royaume de Dieu ou la résurrection du Christ.

[20] La mission est appel à suivre le Messie ou, pour employer une expression qui n'est pas directement issue de l'exemple donné par Jésus, la mission est appel à devenir membre de l'Eglise, Corps du Christ.

[21] Ces deux caractéristiques appellent une remarque quant à leurs conséquences pratiques. L'écrit sous l'angle d'un vecteur de **mémoire** permet que l'on s'y rapporte comme à une **référence**. Cette utilisation de l'écrit comme une référence a lieu dans deux situations : d'abord celle où l'on s'inspire de l'écrit pour la pratique de la communication orale (c'est en ce sens qu'il est non seulement inévitable mais souhaitable que l'on s'inspire de l'Ecriture pour s'engager dans la communication orale de l'évangile) ; ensuite celle où, dans le cadre de la communication orale, on invoque l'autorité de l'écrit, par la citation ou non de l'écrit (c'est dans ce sens qu'il est fait référence au texte biblique dans la proclamation de l'évangile). Cependant le caractère d'**accessibilité publique et permanente** de l'écrit donne à l'invocation de son autorité dans le cadre de l'oralité une direction précise. Indépendamment des considérations rhétoriques, l'invocation de l'autorité de l'écrit ne peut en aucun cas être une justification de l'autorité des propos oraux du communicateur ; ce serait un emploi malhonnête et manipulateur, non conforme à la nature du vecteur écriture. Ce que l'invocation de l'autorité de l'écrit doit être c'est une invitation à lire l'écrit, à devenir à son tour un partenaire de la communication orale en s'inspirant de l'écrit ; ce doit être une **invocation ouverte** qui laisse à l'écrit sa caractéristique de vecteur de communication accessible à tous, de référence **inappropriable**.

[22] Cf. notre essai : Le Saint-Esprit interprète des Ecritures et du croyant, in *Hokhma* 31 et 32/1986

1,2. Une communication immédiate : l'adéquation entre la forme et le fond

Nous devons encore approfondir la question du vecteur de la communication caractérisant « Jésus communicateur ». La première clé d'interprétation de cette appartenance de Jésus à l'oralité est donc son inaccessibilité : la voix de Jésus est perdue. Elle n'est plus accessible. Nous avons vu que ce n'est pas simplement une caractéristique de l'ordre de la communication mais l'expression d'une vérité théologique : la rencontre du Christ est inaccessible en dehors des partenaires de la communication.[23] Cependant nous devons admettre que la voix de Jésus, si elle est objectivement perdue, n'en a pas moins laissé des traces dans la vie et dans la mémoire de ceux qui l'ont entendue. Les « vibrations sonores » du Messie, tout éphémères soient-elles, ont eu des conséquences, des répercussions, elles ont mis quelque chose en mouvement. Comment évaluer cette dimension de l'appartenance de Jésus à la sphère de l'oralité ? Il faudrait pouvoir interroger ceux qui ont entendu la voix du Christ et leur demander quelles répercussions elle a eu sur eux. Non seulement c'est impossible puisqu'ils ne sont plus là, mais la seule source de référence possible, le Nouveau Testament, est un écrit, c'est-à-dire une référence qui a fait passer l'oralité par la transformation et la fixation de la scripturalité ! Cette fixation est riche de significations que nous ne voulons pas evoquer ici puisqu'elles ne concernent plus directement Jésus lui-même mais les générations suivantes de ses témoins. Néanmoins cette fixation peut nous être fort utile si elle nous renseigne sur la **tradition orale** qui a précédé la mise par écrit, c'est-à-dire sur les consequences **immédiates** des paroles de Jésus. Si nous pouvons découvrir, dans les évangiles en particulier ou dans le Nouveau Testament en general, des traces de transmission orale, d'oralité fixée, figée nous aurons peut-être là des renseignements sur ce que l'oralité de Jésus a été pour ses contemporains.

Le souci de repérer les traces de la tradition orale dans le Nouveau Testament et d'en évaluer l'importance semble être une préoccupation d'une actualité nouvelle chez certains exégètes. Recemment deux parmi eux ont essayé d'approfondir, voire de renouveler, l'approche de la tradition orale.[24] Ce sont des travaux significatifs. Nous y puiserons nos références exégétiques en indiquant toutefois pour W. Kelber, qu'il s'agit de donnees partielles, limitees à un évangile. C'est dire que les

---

[23] Cf. supra, note 14

[24] Il s'agit de G. THEISSEN (notamment son ouvrage *Miracle Stories of the Early Christian*, trad. angl. Edinbourg 1983) et W.H.KELBER (notamment son dernier ouvrage *The Oral and Written Gospel*, Philadelphie 1983).

conclusions que nous tirons sont valables jusqu'à nouvel avis. S'appuyant sur des études très récentes de la transmission orale et de son fonctionnement, W. Kelber[25] estime qu'elle opère les trois mouvements suivants quant au fond de ce qu'elle transmet, au signifié diraient peut-être les sémioticiens : a) l'oralité intensifie et simplifie les caractères ; b) l'oralité dramatise et typifie les situations ; c) l'oralité est marquée par la contestation. Quant à la forme (au signifiant ?) il estime que l'oralité engendre une pluralité des histoires, une uniformité de la composition et une variabilité de l'exposition narrative. En tenant compte de ces données et d'autres encore, W. Kelber repère dans l'évangile de Marc au moins quatre types d'histoires issues d'une oralité pré-marcienne : les histoires de guérison (histoires héroïques), les exorcismes (histoires de polarisation), les histoires didactiques (tradition des apophtègmes) et les histoires paraboliques. Pour la rigueur de la réflexion nous allons distinguer les histoires où il est question d'événements et celles où il s'agit de sentences.

Dans le cas des deux premières séries d'histoires il s'agit d'actions, d'événements (nous dirions avec Jean des « sèmeia » du Royaume). Par des procédés connus en transmission orale et identifiés dans les textes évangéliques, les narrateurs ont retenu, *à partir* de la parole et du geste *originels* de Jésus, une donnée essentielle le concernant : il est le héros, il délivre du mal. C'est de ce geste et de cette parole (fondateurs) qu'ils ont vécu. L'objectif de leur transmission orale a été de créer un événement, de viser à ce que l'auditeur à l'écoute de la narration soit immédiatement convaincu que Jésus est « celui qui délivre du mal ». **A la suite de Jésus (poussés par ses paroles et ses actes) les proférateurs ont cherché un langage oral performatif : ils ont cherché des paroles et des gestes qui signifient immédiatement[26] le commencement du Royaume de Dieu** (en l'occurence le Christ qui délivre du mal). **Ils ont cherché des paroles et des gestes qui créent un événement (l'instauration de ce Royaume), où il y ait adéquation[27] entre la forme et le fond**. S'ils se sont engagés dans cette aventure de communication c'est qu'au départ la rencontre du Christ a été essentielle, déterminante. Ce qu'ils ont vu et entendu fut non seulement unique, inaccessible en dehors de la rencontre avec le Messie (point 1) mais cela fut immédiat[28] (point

---

[25] op. cit., p. 45.

[26] Au sens courant. (cf. supra note 13)

[27] Au niveau de la communication c'est le principe de la narration d'action : « les actions manifestent une intention didactique qui les happe dans le monde des mots, et les mots incarnent la vitalité des actions, qui les rendent non distinguables des actions », (W.KELBER, *op. cit.*, p. 65). Ou encore H.CONZELMANN cité par M.HENGEL : « enseignement et comportement, paroles et actions, proclamation et réalisation anticipée du salut, forment une unité », (*op. cit.*, p. 67).

[28] L'inaccessibilité et l'immédiateté sont les correspondances pratiques dans l'ordre de la communication du motif christologique de l'« ephapax ».

2) ; ce fut un événement : ce fut l'action fondatrice de la transmission ultérieure ; ce fut un coup d'envoi à la fois inimitable et à imiter, à la fois indicible et à redire. S'il en est ainsi c'est que *l'action de Jésus liait parfaitement la forme (le contingent*[29]*) et le fond (le nécessaire). Par ce qu'il faut appeler une équivalence unique entre l'un et l'autre, les spectateurs de l'action furent immédiatement marqués (« là, à ce moment et en ce lieu, le Christ se révélait comme celui qui délivre du mal ») ; du même coup les disciples reçurent une impulsion décisive pour s'engager dans la transmission de ce qu'ils venaient de découvrir.*

Dans le cas des deux secondes séries d'histoires, il ne s'agit pas d'événements à proprement parler mais de sentences ou de narrations de Jésus. Cependant l'analyse conduit à des résultats similaires ; elle montre qu'il s'agit « d'événements de langage ». A partir de l'ipsissima verba,[30] la transmission orale a transmis des histoires qui instaurent avec ceux qui les écoutent des prises de positions pour ou contre l'évangile. Dans le cas des sentences par exemple (contexte narratif polémique), « l'auditeur est happé dans la controverse par la polarisation des positions. Au point culminant de la confrontation (quand il s'est identifié), il est confronté à la sentence finale ».[31] Dans le cas des paraboles c'est encore plus fort : derrière le caractère commun, anodin des histoires se cache une interpellation très forte qui pousse l'auditeur à s'engager lui-même pour tenter d'achever l'interprétation de la situation. D'une façon différente des histoires de guérison et d'exorcisme, ces propos de Jésus lient ensemble et parfaitement le fond et la forme. Le lien remonte incontestablement au Jésus historique lui-même. A partir de l'adéquation unique entre des paroles (le « pathos »,[32] les passions) et un univers de référence (l'« éthos », les caractères), la communication orale se mit en mouvement. Des êtres humains, placés immédiatement, par les ipsissima verba de Jésus, devant l'évangile se mirent à leur tour, mûs par la force des propos de Jésus, à devenir des communicateurs de ces propos. Tout naturellement, ils le firent dans un

---

[29] « Ce qui peut être ou ne pas être » (*Larousse*), « ce qui n'a pas son principe d'être en soi-même » (*Dico. de la langue philosophique*, P. FOULQUIE).

[30] Comme nous l'avons déjà souligné, l'accès à l'ipssissima verba ne ce fait que par l'ipssissima vox, celle-ci interprétant celle-là. Même *si elles* sont indissociablement *liées*, dans ce paragraphe nous écrivons ipssisima verba plutôt qu'ipssisima vox parce que nous voulons insister sur les repercussions de la transmission orale sur l'histoire, sur le verbe.

[31] W.KELBER,*op. cit.*, p. 56

[32] Le « pathos » et l'« éthos » sont des termes de rhétorique. Ce sont les deux dimensions dont l'orateur doit tenir compte pour persuader. Le « pathos » se sont, grosso modo, les émotions à susciter dans l'auditoire ; l'« éthos » correspond au caractère que doivent présenter l'orateur et son discours pour frapper l'auditoire et gagner son approbation.

« éthos » différent de celui de Jésus et avec le « pathos » qui leur était propre. Ils durent donc essayer de garder eux-mêmes une équivalence aussi bonne que possible entre forme et fond. Cet effort à mener était une exigence de la tradition orale dans laquelle ils étaient engagés.

Avant de formuler le deuxième point de repère, il faut se demander pourquoi forme et fond doivent garder une équivalence dans la transmission orale. Pour y répondre nous devons évoquer deux lois fondamentales de l'oralité. Elles sont propres à ce vecteur de communication dynamique et non statique, évolutif et non stable. La première est celle de *l'identification sociale* : « toutes les histoires transmises par l'oralité n'ont une chance de survie que si elles trouvent une identification sociale avec les auditeurs »,[33] cette identificaion prédomine sur les techniques de mémorisation. La seconde loi est celle de *la censure préventive* : si une histoire est étrangère à un auditoire, elle sera éliminée, altérée ou ajoutée à une attente sociale. L'oralité n'est donc pas nécessairement liée à une connaissance linéaire, elle fait place aussi à la discontinuité. Ces deux règles nous intéressent : elles montrent que **l'oralité conduit nécessairement à une multiplication et à une hétérogénéisation[34] des versions orales, deux tendances qui ne sont que le résultat de l'effort des orateurs à garder une adéquation aussi bonne que possible entre la forme et le fond**. Ces deux tendances furent probablement des facteurs décisifs qui précipitèrent la mise par écrit définitive (des notes existaient déjà) des traditions orales. Nous pouvons ainsi formuler un deuxième point de repère.

---

[33] W.KELBER, *op. cit.*, p. 24

[34] Voire à un abandon de certaines histoires par un certain public quand celui-ci n'y est pas sensible (ce qui fut peut-être le cas du christianisme face à l'hellénisme ou au paganisme). Dans ce sens **la diversité des courants du christianisme primitif** (comme la diversité des évangiles) **est un facteur de préservation des propos du Christ**.

Point de repère 2 :

La constatation. Chaque situation de communication évangélique faisant appel à l'oralité est un événement, une communication immédiate[35] (performatrice) : par une équivalence[36] entre la forme (ce qui est contingent) et le fond (ce qui est nécessaire) de ce qui est communiqué il y a instauration d'un rapport nouveau (de foi) avec la réalité. La conformité à « Jésus communicateur » est donc de l'ordre de l'immédiateté (de ce qui ne dépend pas d'un intermédiaire hors de l'espace et du temps de la situation de communication) et non de la médiation.

Le paradoxe. Si la communication immédiate est la visée du communicateur chrétien (l'événement de l'adéquation fond-forme), cette immédiateté est enracinée sur la médiation de ce qu'il a vécu précédemment (sur son expérience d'une adéquation fond-forme à laquelle il se réfère nécessairement et qui le motive à une communication immédiate).

La levée du paradoxe. Le paradoxe se lève pour celui qui, en se référant au rapport fond-forme qu'il a observé comme « récepteur », ne cherche pas à en reproduire des identiques (à redire l'indicible) mais à en formuler des analogues[37] (à dire de l'indicible). Il accepte ainsi que la conformité à « Jésus communicateur » est une grâce immédiate (et non médiatisée par son expérience). Elle vit du mouvement de l'Esprit Saint. A l'auditeur (à celui qui écoute la prédication de l'évangile) l'Esprit fait du dit un indicible : il rend l'intelligible inaccessible.[38]

---

[35] Au sens courant (Cf. supra note 13)

[36] fond/forme = 1

[37] L'analogue est ce qui a un rapport partiel de similitude (2/4 = 4/8), l'identique est ce qui est exactement semblable, qui ne diffère en rien (1/2 = 1/2).

[38] Cf. note 17. **L'Esprit est le « porte-voix » vivant de la communication de Dieu.** Il fait ce que notre situation dans l'espace nous empêche de faire. Il fait en sorte que les *sentiments* produits par les bruits entendus, tout en étant bien produits par ces bruits, ne viennent pas de celui qui a produit les bruits. Ils viennent d'ailleurs dans la mesure où, malgrés leur intelligibilité (ils sont dits), ils sont reçus par l'auditeur comme des bruits absolument uniques (ils deviennent indicibles) ; portant le poids d'une Parole de Dieu ils sont dorénavant inaccessibles.

Question. La question subséquente à ce deuxième point de repère s'impose d'elle-même : qu'est-ce que la différence entre la forme et le fond ? Cette question est compréhensible mais elle est aussi ambitieuse que celle de savoir comment distinguer le dicible et l'indicible. A la question de la distinction fond-forme il n'y a pas de réponse toute faite, « préemballée ». Comme nous le précisions dans l'introduction et comme nous l'avons développé au point 1 par la référence théologique à l'« éphapax », les figures de communicateur chrétien sont aussi nombreuses et variées qu'il y a d'hommes et de femmes sur terre. C'est ainsi que chaque effort de communication et chaque communicateur fait intervenir un rapport fond-forme qui lui est propre. L'important est de s'interroger sur ce rapport, de faire en quelque sorte une pré-herméneutique de la communication dans laquelle on va s'engager. Il s'agit de viser à ce que le rapport entre ce que nous « investissons » pour (ce que nous estimons être) le fond et pour (ce que nous estimons être) la forme soit le plus proche possible de 1, c'est-à-dire qu'il y ait une correspondance de valeur entre le fond et la forme. Prenons un exemple : si nous estimons que dans une situation donnée le fond est de transmettre l'information A suivante : « Jésus était un homme très accessible », nous devrons veiller à ce que la forme B ait une correspondance avec A. Nous devrons par exemple faire en sorte que ceux qui communiquent l'information A soient *eux-mêmes des gens accessibles* ; B sera alors : « nous sommes des gens très accessibles ». Ainsi le rapport A/B sera équivalent à 1. Naturellement la réalité est toujours plus complexe. Il faut pouvoir nuancer à volonté, distinguant dans la forme des éléments de fond et dans le fond des éléments de forme. C'est toujours chose possible sous la forme de rapports plus détaillés. Si, pour illustrer des nuances, nous poursuivons l'analyse de l'exemple de ci-dessus,[39] nous sommes conduits à établir un rapport A (a/b)/B (a'/b').

A partir de ce rapport et de son analyse détaillée (note 39) nous pouvons faire deux observations capitales. Tout d'abord plus on nuance, plus on s'aperçoit que fond et forme sont liés, voir même interchangeables selon les observateurs ; l'essentiel est qu'ils soient déterminés en

---

[39] C'est ce que nous pouvons faire en considérant par exemple que le fond A se subdivise en deux, qu'il a une forme absolument indissociable du fond. Dans le cas A sera égal à a/b : a correspondra au contenu intellectuel transmis (le « fond du fond » ; des données brutes sur la figure de Jésus homme accessible) et b correspondra à l'accessibilité même de l'information transmise (la « forme du fond », des données accessibles dans leur forme, intelligibles). Mais la forme B (« nous sommes des gens très accessibles ») pourra elle aussi se subdiviser en deux puisqu'il est tout à fait concevable d'imaginer un fond relevant de la forme. Dans ce cas B sera égal à a'/b' : a' correspondra par exemple à la capacité d'écoute mis en œuvre (le« fond de la forme », une accessibilité en profondeur, authentique) et b' correspondra à une organisation pratique favorisant l'accès des gens les uns vers les autres (la « forme de la forme », une accessibilité pratique).

situation et selon un point de vue personnel.[40] C'est aussi la raison pour laquelle *plus nous équilibrons le fond et la forme plus nous donnons à celui à qui nous nous adressons la possibilité de tracer lui-même son propre rapport fond-forme, c'est-à-dire d'être mis en mouvement.* **Car, pouvoir suggérer son propre rapport fond-forme à partir d'une situation de communication où l'on est « récepteur », c'est ouvrir la porte permettant de se lancer soi-même dans la communication !** La seconde et dernière remarque est plus interne à la communauté chrétienne. La nuance du rapport fond-forme telle que nous l'avons dévéloppée montre pourquoi tous les dons sont utiles au service de l'évangile, même les dons qui seraient, prétendument, plus liés à ce qui touche la forme (assimilée arbitrairement à ce qui est terre à terre, caritatif, non-conceptuel). L'essentiel c'est de savoir utiliser ses dons pour la forme comme pour le fond,[41] car ils ont tous une forme et un fond.

---

[40] Si vous estimez que a n'est pas le fond du fond mais la forme du fond et que b n'est pas la forme du fond mais le fond du fond vous aurez A qui sera b/a. Mais alors votre évaluation de a' et b' sera aussi l'inverse, ce qui veut dire que votre équation finale ne changera pas du point de vue de l'équilibre à tenir car : si $(a/b)/(a'/b') = 1$ alors $(b/a)/(b'/a') = 1$

[41] Accepter que ses dons se limitent à un seul aspect est une attitude d'incrédulité et « d'anti-communication ». C'est douter que le Christ puisse se révèler hic et nunc, immédiatement. C'est aussi renoncer à donner à son vis-à-vis les moyens de savoir de quoi il en retourne vraiment puisque c'est accepter de communiquer une forme sans un fond ou un fond sans une forme !

ANCIENS NUMEROS

Si vous désirez acheter d'anciens numéros,
Hokhma se propose

soit de vous offrir la collection complète (n° 1-30, sauf n°s 2 et 3) à un prix avantageux : 90 F S / 250 FF / 2000 F B.

soit de vous offrir un rabais de 30 % sur le prix normal indiqué en page 3 de couverture à l'achat d'au moins 5 anciens numéros.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture

Hokhma rachète à 5 F S l'exemplaire, plus frais de port, les numéros 2 et 3. Adressez-vous à Hokhma/ Suisse.

Couverture : Elisabeth Ruey-Ray, Nyon
Imp. ICHTHUS 30420 Calvisson ✆66.01.25.32
Dépôt légal : 2e trimestre 1987. N° d'ordre : 86364

HOKHMA
un esprit, une équipe

La revue Hokhma
vit de rencontres
d'étudiants et de théologiens
de différentes
facultés et églises protestantes.
Elle cherche à stimuler
le partage de l'espérance chrétienne
entre croyants d'horizons divers,
en favorisant la réflexion et la prière communes.
Dans ce cheminement, l'équipe Hokhma souhaite
contribuer à un renouveau de la foi,
autant par le moyen de la revue
que par diverses rencontres et publications.

Hokhma place au cœur de sa démarche
l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant,
Père, Fils et Saint-Esprit
qui se fait connaître aux hommes
par les Ecritures.
Etre fidèle à sa Révélation
comprend une double exigence :
penser la foi dans la crainte du Seigneur
et ancrer ses efforts
dans la communion de l'Eglise.

L'étude des Ecritures implique une attitude
à la fois positive et critique
à l'égard des méthodes d'approche de la Bible.
Par ce discernement, Hokhma désire être un lieu
où la recherche se met au service
de la meilleure compréhension possible du texte.
Dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture
et l'ouverture aux interrogations
du monde contemporain,
Hokhma s'efforce de lire et d'interpréter
les Ecritures à l'écoute de l'Esprit Saint.

Hokhma, trois fois par an
essaiera de mériter son nom :

Partage

Fidélité

Recher

« Etre scie
dans la cr
du seul sa